COURS DE PHILOSOPHIE THOMISTE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

DU MÊME AUTEUR

LES SOURCES CARTÉSIENNES ET KANTIENNES DE L'IDÉALISME FRANÇAIS (Beauchesne, 1936).
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE (Beauchesne, 1954).

COURS DE PHILOSOPHIE THOMISTE

PHILOSOPHIE DE L'HOMME (psychologie), par R. VERNEAUX.
THÉOLOGIE NATURELLE ou THÉODICÉE, par M. GRISON.
ONTOLOGIE, par P.-B. GRENET.
MORALE, par R. SIMON.
ÉPISTÉMOLOGIE GÉNÉRALE ou CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE, par R. VERNEAUX.
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, par P.-B. GRENET.
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, par R. VERNEAUX.
TEXTES DES GRANDS PHILOSOPHES, Antiquité, par R. VERNEAUX.

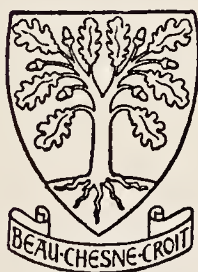
En préparation

INTRODUCTION GÉNÉRALE ET LOGIQUE, par H. LECLÈRE.
PHILOSOPHIE DE LA NATURE ou COSMOLOGIE, par CH. D'ARMAGNAC.
TEXTES DES GRANDS PHILOSOPHES, Moyen âge, par R. VERNEAUX.
TEXTES DES GRANDS PHILOSOPHES, Temps modernes, par R. VERNEAUX.
TEXTES DES GRANDS PHILOSOPHES, Époque contemporaine, par R. VERNEAUX.

ROGER VERNEAUX
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

ONZIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117

NIHIL OBSTAT
Paris, le 27 Novembre 1957
F. TOLLU, P. S. S.
cens. désign.

IMPRIMATUR
Paris, le 3 Décembre 1957
† JACQUES LE CORDIER

CORRECTIONS

Page 39, ligne 29, *supprimer* peut-être.
P. 41, l. 22, *lire* état affectif.
P. 51, l. 2, *lire* dire laquelle.
P. 73, l. 9, *lire* Rédemption.
P. 76, l. 11, *lire* et à notre avis.
P. 81, l. 4-5, *lire* appartenir et ne pas appartenir au même sujet.
P. 92, l. 11, *lire* Les difficultés du système.
P. 93, *rectifier* la Bibliographie de Wolf. Les œuvres de Wolf sont en cours de réimpression. L'*Ontologie* est parue (édit, Olms, à Hildesheim).
P. 106, *rectifier* la Bibliographie de Hobbes. Les œuvres de Hobbes ont été traduites en français. *Œuvres philosophiques et politiques*, trad. Sorbière, 2 vol. (1787), *Le Léviathan*, trad. Anthony (1921).
P. 111, l. 16, *lire* plutôt qu'une doctrine.
P. 126, dernière ligne, *lire* Le second pas est une critique.
P. 137, l. 29, *lire* de la métaphysique.
P. 161, l. 16-17, *lire* comment est possible la connaissance *a priori* en mathématiques et en physique, et pourquoi une telle connaissance est impossible...
P. 183, l. 3, *lire* ne peut.
P. 189. Le chapitre sur Hegel est entièrement refondu.

AVERTISSEMENT

On voudra bien ne pas oublier que le présent fascicule fait partie d'un ensemble qui a pour titre Cours de philosophie thomiste. *Ce fait suffit, croyons-nous, à expliquer et donc à justifier aussi la façon dont il est conçu.*

L'on ne doit pas s'attendre, d'abord, à trouver ici le moindre étalage d'érudition. Nous nous tenons délibérément à un niveau très élémentaire où l'érudition n'a rien à faire, et nous visons une culture que l'érudition, loin de nourrir, risquerait d'étouffer. Ainsi nous ne donnons pas de référence pour chaque mot, pour chaque phrase, comme c'est de règle dans les travaux scientifiques, ni même pour toutes les citations. Nous ne donnons pas non plus la liste complète des ouvrages qui nous ont servi de près ou de loin. Pour chaque auteur, nous indiquons seulement celle de ses œuvres qui nous paraît la plus accessible sans préparation, et deux ou trois études parmi les meilleures qui lui sont consacrées.

L'on ne doit pas s'attendre non plus à trouver ici un tableau complet de la philosophie moderne : ce n'est pas possible en si peu de pages, et ce n'est pas utile pour une première initiation. Nous avons donc choisi, dans le foisonnement des philosophies modernes, celles qui nous paraissent principales. Et si tout choix comporte une part d'arbitraire, du moins cette part est-elle assez limitée, car il existe en ce domaine une sorte de consentement universel qui sépare très nettement les grands philosophes et les autres. Par contre, nous tenons pour tout à fait arbitraire la décision que nous avons prise de faire passer entre Hegel et Marx la ligne qui sépare la philosophie moderne de la philosophie contemporaine. Mais comment faire autrement ? A moins de réserver aux philosophes actuellement en vie le nom de contemporains, ce qui serait une acception par trop étroite du terme, toute coupure est contestable. Au reste, la chose est sans grande importance, car un fascicule d'histoire de la philosophie contemporaine fera suite à celui-ci.

Pour chaque auteur étudié, nous donnons les grandes lignes de sa pensée, sans entrer dans les détails techniques qui ne sont pas absolument indispensables. Nous souhaitons dégager les idées directrices et les présenter d'une manière aussi claire et simple que possible. Mais naturellement nous voulons que ce travail soit toujours exact, et nous essayons de le faire pénétrant. Une étude

rapide et sommaire qui ne soit pas pour autant superficielle est-elle possible ? C'est notre ambition.

On serait en droit de s'étonner de trouver dans un ouvrage d'histoire des remarques critiques. Avouons que c'est inusité et que c'est dangereux. Mais à nos yeux l'histoire de la philosophie n'est pas une fin en soi. Elle est un moyen d'apprendre à penser, et il nous semble non seulement normal, mais nécessaire, qu'après avoir compris une doctrine l'esprit, réagissant, cherche à en discerner le fort et le faible.

Car nous n'admettons pas que la philosophie se réduise à l'histoire de la philosophie : cela revient à nier purement et simplement la philosophie comme recherche de la vérité, ou, si l'on veut, à en faire une recherche pure, c'est-à-dire une recherche qui ne peut aboutir. Un tel historicisme est une forme larvée de scepticisme. Inversement, nous n'admettons pas plus que l'histoire de la philosophie soit étrangère à la philosophie : personne ne vit seul, enfermé dans un « poêle » comme Descartes, et tirant son système de sa propre substance comme une araignée sa toile. L'homme a besoin d'autrui pour se cultiver, et le contact des grands esprits est toujours un enrichissement.

Du reste, il va de soi que l'intention critique n'enlève rien à la sympathie méthodologique qui est de rigueur dans l'histoire des idées, et qui nous est personnellement très facile devant le déploiement du génie. Ainsi nous nous flattons que jamais la critique n'infléchit l'exposé.

Est-ce à dire que nous soyons sans préjugés ? Non, personne ne l'est, et moins que personne ceux qui prétendent l'être. Déclarons donc nos préjugés ; comme les « complexes » selon Freud, ils cessent d'être nocifs à partir du moment où ils sont exprimés. Ils sont de deux sortes. Au point de vue historique, notre préjugé principal est d'accorder une sorte de primat à la théorie de la connaissance. Il serait faux pour les philosophies anciennes et médiévales. Il nous paraît justifié pour les philosophies modernes, car leur théorie de la connaissance commande, oriente et détermine tout leur développement. C'est pourquoi nous n'insistons guère sur la partie morale des philosophies que nous exposons : les vues pratiques sont toujours secondes, et à nos yeux secondaires. Au point de vue dogmatique, notre conviction est que la philosophie thomiste n'a rien à craindre d'une confrontation avec les philosophies modernes. Bien au contraire, sa solidité, sa vérité n'en ressortent que mieux.

INTRODUCTION

On admet communément que la philosophie moderne commence à Descartes. C'est une vue simpliste et fausse. Nous commencerons comme tout le monde à Descartes, mais au moins faut-il savoir que c'est par convention.

La philosophie moderne commence à la Renaissance. Le XVe et le XVIe siècle présentent un foisonnement d'idées, de doctrines, de tendances, assez confus et même incohérent, mais qui dans l'ensemble a ce trait caractéristique d'être une réaction contre la scolastique et l'Église, sinon contre le Christianisme et toute espèce de religion. En voici les grandes lignes.

Il faut d'abord tenir compte du mouvement scientifique et du mouvement théologique. En effet, s'ils ne sont pas d'ordre philosophique, le premier étant infra-philosophique et le second supra-philosophique, ils n'en ont pas moins des répercussions importantes sur la philosophie.

Sur le plan *scientifique* s'opère un renouvellement de perspectives, une révolution véritable dans la conception du monde. Car c'est à ce moment que l'astronomie moderne se constitue avec Copernic (1473-1543), Képler (1571-1630) et Galilée (1564-1642). Au point de vue méthodologique, son progrès consiste dans la jonction entre l'observation et les mathématiques. Au point de vue théorique, elle renverse le système de Ptolémée qui a été intégré à la philosophie médiévale et qui faisait de la terre le centre immobile du monde. Ainsi se fait jour l'idée que la science n'a pas de place dans la synthèse scolastique, qu'un divorce est nécessaire, que la philosophie des temps modernes devra tenir compte du nouveau statut de la science et de ses découvertes.

Sur le plan *théologique*, l'événement capital est la Réforme. Luther (1483-1546) et Calvin (1509-1564) posent des principes dont la portée dépasse le domaine proprement théologique. Ainsi, le prin-

cipe du « libre examen », qui est la base de la religion réformée, est d'abord un refus de toute autorité en matière de foi et de morale. Mais par là même il institue l'individualisme, puisque chaque conscience est autonome, et il conduit droit au subjectivisme. — D'autre part, la conception luthérienne de la foi bouleverse non seulement la vie religieuse, mais la vie intellectuelle. La foi est essentiellement «confiance», c'est-à-dire une adhésion de sentiment et de volonté, non seulement étrangère à la raison, mais contraire à elle. Or la foi est la seule voie d'accès vers Dieu ; la raison est aveugle au transcendant, elle n'a de valeur que pour la connaissance de la nature. — Enfin la thèse luthérienne selon laquelle la nature humaine est foncièrement corrompue par le péché originel est un pur pessimisme. Mais elle se mue en un pur optimisme parce que la foi suffit au salut, quelle que soit la conduite.

Sur le plan *philosophique*, le mouvement des idées consiste principalement en une série de « renaissances ». Il y a une renaissance du *platonisme* à Florence avec Marsile Ficin (1433-1499) et Pic de la Mirandole (1463-1494). Une renaissance de l'*aristotélisme*, en Italie, avec Ange Politien (1454-1494) et Césalpin (1519-1603), en France, avec Lefèvre d'Étaples (1455-1537). Une renaissance du *stoïcisme*, à Louvain, avec Juste Lipse (1547-1606), et à Paris, avec Guillaume du Vair (1556-1621). Une renaissance du *scepticisme* en France, avec Montaigne (1563-1592), Charron (1541-1603) et Sanchez (1552-1632). Une renaissance en Italie du *panthéisme* tiré de Plotin par Giordano Bruno (1548-1600) et par Campanella (1568-1639).

A côté de ces diverses renaissances, qui sont chacune l'esquisse d'une philosophie complète, certaines parties de la philosophie sont renouvelées par des spécialistes. La *logique* est réformée par Pierre Ramus (1515-1572), qui rejette la logique aristotélicienne parce qu'elle est purement formelle, et qui porte son attention sur les procédés de l'invention. La *philosophie politique* est représentée en Italie par Machiavel (1467-1527), dont la doctrine est souvent appelée « réaliste » parce qu'elle attribue au Prince un pouvoir absolu ; en France par La Boétie (1530-1563), l'ami de Montaigne, qui attribue le pouvoir absolu du Prince à une volonté d'asservissement chez le peuple. La *philosophie du droit* est cultivée en Hollande par Hugo Grotius (1583-1645), chez qui se trouve la première idée de la souveraineté du peuple et du contrat social.

Enfin, aux confins de la science, de la philosophie et de la théologie, se développe un courant de pensée qu'on peut appeler *mystique*, au sens large, ou mieux « théosophique ». Il est représenté par le médecin suisse Paracelse (1493-1541), par l'alchimiste flamand Van Helmont (1597-1644), et surtout par Jacob Böhme (1575-1624),

natif de Silésie, cordonnier de son état, dont l'influence fut profonde sur toute la pensée allemande. Böhme cherche le salut dans l'assimilation à Dieu. Étant parvenu à l'illumination de l'esprit, il détaille son intuition. Il explique d'abord comment Dieu s'engendre lui-même à partir d'un abîme sans fond et sans détermination ; — puis comment Dieu, pour prendre conscience de soi, engendre la nature ; — enfin comment Dieu élève à lui la nature, la spiritualise, la divinise, pour manifester son amour. (Voir BOUTROUX, *Le philosophe allemand Jacob Böhme*, dans *Études d'histoire de la philosophie*.)

Mais nous sommes encore loin de compte. Un penseur de premier plan domine toute cette période, le cardinal Nicolas de Cuse, et si l'histoire n'était pas si injuste, c'est à lui que devrait être consacré notre premier chapitre. Accordons-lui au moins quelques mots. (Voir VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cuse*. L'ouvrage essentiel est la thèse de GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Aubier.)

Nicolas Krebs est né en 1401 à Cuse ou Cues, près de Trèves. Il fait ses études à Heidelberg, puis à Padoue. Prêtre en 1431, il acquiert une grande notoriété au Concile de Bâle (1432-1439). Il est à plusieurs reprises Légat du Pape pour des missions importantes, et il se trouve mêlé à toutes les affaires ecclésiastiques de cette époque troublée. Créé cardinal en 1448, évêque de Brixen, dans le Tyrol, en 1450, vicaire général de Rome en 1458, il meurt en 1464. Ses œuvres principales sont le *De docta ignorantia*, l'*Idiota*, et le *De venatione sapientiae*. (De larges extraits sont traduits par GANDILLAC dans les *Œuvres choisies de Nicolas de Cuse*, Aubier.)

Dans son ensemble, la philosophie cusaine est une réflexion critique sur le pouvoir et la valeur de la raison. Voici, sommairement, quelques-uns de ses thèmes principaux.

1. — La raison a pour objet les êtres finis, les créatures données dans l'expérience. Elle les comprend, non pas en dégageant leur essence par abstraction, mais en les enserrant dans un réseau de relations mathématiques. Son activité première est donc la *mesure*. A partir de là, par le calcul, elle obtient une connaissance de plus en plus approchée des choses. C'est ce que Nicolas de Cuse appelle la « conjecture ». Le terme signifie, non pas que la connaissance mathématique est incertaine, mais qu'elle est inadéquate, qu'elle reste nécessairement approximative. En effet, jamais la raison ne peut épuiser l'un quelconque de ses objets, car un individu, quoique fini, a un certain caractère d'infinité : c'est un « infini contracté ».

2. — Toute mesure suppose une *unité*. Chaque ordre de réalité a son unité particulière, mais l'unité absolue, universelle, ne peut

être une créature. L'Un est Dieu, qui est infini. La raison remonte donc à Dieu comme au principe de toute mesure, comme à la condition qui rend possible la mesure. Seulement, l'Un, étant principe de la mesure, échappe lui-même à toute mesure. Autrement dit, la raison ne peut appliquer à Dieu ses méthodes, et par conséquent elle ne peut le comprendre. Quand elle s'y essaye, elle pose des affirmations contradictoires qui sont vraies ensemble, ce qui revient à dire qu'elle se perd dans des *antinomies* irréductibles. C'est ce que Nicolas de Cuse appelle la « coïncidence des opposés ».

Et parce qu'elle est radicalement incapable de comprendre Dieu, la raison est incapable aussi de comprendre pleinement les créatures : elle n'en a, comme nous l'avons vu, qu'une connaissance « conjecturale ». En effet, Dieu contient en lui-même, il « implique » dans son unité infinie toute perfection : toutes choses sont en lui, et il est tout en elles. Les créatures sont des expressions diverses de Dieu, elles « expliquent » l'infini, chacune à sa manière. Elles sont donc à la fois finies et infinies. Par conséquent, lorsque la raison envisage les créatures d'un point de vue métaphysique, elle rencontre de nouveau la coïncidence des opposés, et elle se perd dans des antinomies.

3. — Mais la raison n'est pas la seule fonction de l'esprit humain. Au-dessus de la raison discursive, il y a l'*intelligence*, qui est intuitive. L'intelligence est l'esprit même, la racine et la pointe de la raison. Peut-être même est-elle l'esprit surélevé par la grâce, établi dans la foi et tendant à l'expérience mystique. En tout cas le rôle de l'intelligence est de percevoir Dieu, l'Un, l'Infini, et d'apercevoir comment en lui les opposés coïncident. Mais cette contemplation n'est pas une vue de Dieu. Elle est obscure, elle se fait dans une totale incompréhension, au-delà de tout concept, dans la nuit du non-savoir. « Deus incomprehensibiliter intelligitur ».

La sagesse est donc une « docte ignorance ». Elle est ignorante, puisque tout ce que l'homme peut savoir et comprendre découle de l'activité mathématique de sa raison. Mais elle est docte en ce sens d'abord qu'elle a conscience de son ignorance et en connaît les raisons, — en ce sens, ensuite et surtout, qu'elle a Dieu lui-même pour objet.

CHAPITRE PREMIER

DESCARTES

Bibliographie. — Les *Œuvres* de Descartes ont été publiées par ADAM et TANNERY, et c'est à cette édition que toute étude sérieuse doit se référer. Tout Français se doit d'avoir lu au moins le *Discours*. — Sur Descartes, la meilleure introduction est le chapitre consacré à Descartes par DELBOS dans *Figures et doctrines de philosophes*. Lire ensuite CHEVALIER, *Descartes* (Plon). Pour une étude plus approfondie, le meilleur instrument de travail est le *Commentaire du Discours*, par GILSON (Vrin).

Introduction.

Pour entrer en matière, il sera bon de recueillir quelques jugements sur Descartes.

« Descartes est un héros. Il est le véritable promoteur de la philosophie moderne. Il a repris entièrement les choses par le commencement. Il a constitué les fondements de la philosophie, et maintenant encore, après cent ans écoulés, elle est forcée d'y revenir. L'influence de cet homme sur son temps et sur l'allure de la philosophie ne saurait être exagérée » (Hegel).

« Y eut-il jamais audace aussi belle et aussi noblement et modestement cavalière, et aussi décente, et aussi couronnée, y eut-il jamais aussi grande audace et atteinte de fortune ? Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Péguy).

« Descartes est un homme qui, par un acte de la plus radicale originalité, eut assez de génie pour fournir à la philosophie moderne sa tradition la plus constante et la plus féconde » (Delbos).

« La figure de Descartes domine toute la philosophie des trois

derniers siècles, sa signification historique est inépuisable ». « L'idéalisme s'est introduit dans la pensée moderne avec la réforme cartésienne et par elle ». « Descartes tient sous son influence quelques siècles d'histoire humaine, et des dégâts dont nous ne voyons pas la fin » (Maritain).

Ce faisceau de citations converge vers cette idée que Descartes est le Père de la philosophie moderne, et c'est très juste..

Biographie.

La vie de Descartes a été écrite en 1691 par Baillet, et tous les historiens sont tributaires de cet ouvrage.

René Descartes est né le 31 mars 1596 à La Haye (actuellement La Haye-Descartes), aux confins de la Touraine et du Poitou. Il appartenait à une famille de bonne bourgeoisie provinciale. Son père, Joachim Des Cartes, originaire de Châtelleraut, était conseiller au Parlement de Bretagne. Sa mère, Jeanne Brochard, de santé délicate, mourut en 1597. Le jeune Descartes fut élevé par sa grand-mère et par sa nourrice. Il fut lui-même fragile jusque vers l'âge de vingt ans ; il avait, dit-il, une toux sèche qui l'incommodait.

En 1604, à l'âge de huit ans, on le met au collège de La Flèche qui venait d'être fondé par les Jésuites. Il y suit le cours complet des études : humanités, sciences, et philosophie scolastique. Il jugera plus tard cette éducation excellente et, consulté par un ami, il lui conseillera de confier son fils aux Jésuites. Par ailleurs il acquiert une piété solide qu'il gardera toute sa vie, même si sa conduite ne fut pas toujours irréprochable.

Il quitte le collège en 1612 et voyage. L'histoire perd sa trace et ne la retrouve qu'en quelques occasions. En 1616, il passe sa licence en Droit à Poitiers. En 1618, il est à Bréda où il se lie avec Isaac Beeckman, savant et mathématicien. En 1619, il assiste à Francfort au couronnement de l'empereur Ferdinand II, et c'est en revenant du Couronnement, alors qu'il hivernait en Allemagne, enfermé dans un « poêle », que se place l'événement décisif de sa vie.

Dans la nuit du 10 novembre 1619, « le feu lui prit au cerveau », raconte Baillet, il eut trois songes et une sorte d'illumination. Baillet cite cette note d'un carnet ayant pour titre *Olympica* : « Cum plenus essem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem... » Qu'est cette science admirable? Les historiens sont bien embarrassés. Est-ce la géométrie analytique, est-ce la méthode, est-ce l'idée d'une mathématique universelle? Nous penchons pour cette dernière hypothèse.

Le 11 novembre 1620, on trouve encore cette notation : « Cœpi

intelligere fundamentum inventi mirabilis ». Nouvel embarras. L'« invention admirable » est-elle la même chose que la « science admirable », et faut-il entendre que Descartes commence seulement à comprendre les fondements qu'il a trouvés l'année précédente ? Ou bien l'invention admirable est-elle celle des lunettes, dont le fondement est la loi de la réfraction ? Nous penchons vers la seconde hypothèse.

En 1622-1623, Descartes est en France. En 1624, il va en Italie et fait pèlerinage à Lorette pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait dans la nuit du 10 novembre 1619. Et, soit dit en passant, il garde le plus mauvais souvenir de l'Italie, « où l'air porte la peste, où la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir malsaine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins et des meurtres ».

En 1626-1628 il est de nouveau à Paris, où il vit en gentilhomme, vêtu de taffetas vert, portant le plumet et l'épée. Il se lie avec le Père Marin Mersenne, de l'Ordre des Minimes, qui avait été son condisciple à La Flèche et qui restera son correspondant parisien. Se trouvant un jour dans une réunion chez le nonce, M. de Bagné, il discute avec succès contre un libertin. Le cardinal de Bérulle est si frappé par la force de son génie qu'il lui fait une obligation de conscience de mettre par écrit sa philosophie.

Pour trouver la paix et la liberté, il part en Hollande, où il restera jusqu'en 1649, mais changeant souvent de résidence. En 1628-1629, il compose les *Regulae ad directionem ingenii*, petit traité de méthode qui contient en germe tout le cartésianisme ; mais il ne se donne pas la peine de l'achever. De 1630 à 1633, il travaille à un *Traité du monde* qui devait comprendre deux parties : un traité de la lumière et un traité de l'homme. Mais apprenant la condamnation de Galilée (23 juin 1633), il décide de ne pas le publier, tant par amour de sa tranquillité que par déférence envers l'Église.

Sur les instances de Mersenne, il consent enfin à donner un échantillon de sa philosophie : ce sont trois petits traités intitulés la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Le premier est un traité d'optique qui contient les lois de la réfraction. Le second étudie l'arc-en-ciel, les parhélies et « autres phénomènes sublunaires ». Le troisième pose les bases de la géométrie analytique. Descartes rédige rapidement, dans les derniers mois de 1636, une préface qu'il pense d'abord intituler : *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*. Mais il lui donne finalement pour titre : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Le tout paraît le 8 juin 1637 à Leyde. Le *Discours* passe inaperçu, mais les traités scientifiques soulèvent de vives polémiques.

De novembre 1639 à mars 1640, Descartes rédige sa métaphysique en forme de « méditations ». Par l'intermédiaire de Mersenne, il soumet son manuscrit à divers philosophes et théologiens qui lui présentent des objections. Les premières objections sont de Caterus, théologien anversois, les secondes d'un groupe de théologiens parisiens, les troisièmes de Hobbes, les quatrièmes d'Arnauld, ce sont les plus pénétrantes, les cinquièmes de Gassendi, les sixièmes de divers théologiens et philosophes, et les septièmes du Père Bourdin S. J. Descartes, une fois en possession des objections, écrit des *Réponses* qui précisent, développent, éclairent tous les points essentiels des *Méditations*. L'ouvrage paraît en 1641 sous le titre : *Meditationes de prima philosophia in qua existentia Dei et immortalitas animae demonstratur.* Une deuxième édition paraît en 1642. Une traduction française, faite par le jeune Duc de Luynes et revue par Clerselier, paraît en 1647.

Malgré sa prudence et la liberté de pensée qui régne en Hollande, Descartes est inquiété. En décembre 1641, un professeur d'Utrecht, Regius, qui enseigne la philosophie cartésienne, est censuré par le recteur Vœtius. Cité en justice, Descartes est condamné par défaut, en 1643, à une amende, à la destruction de ses livres, et à l'expulsion. Mais il fait intervenir l'Ambassade de France, qui arrête les poursuites. Puis Regius se tourne contre lui et publie un pamphlet, à quoi Descartes répond par un écrit qui est connu sous le nom de *Réponse au placard de Regius*, et qui contient des indications précieuses sur la théorie des idées innées.

Entre temps, Descartes travaille à sa physique. Les *Principes de la philosophie*, qui paraissent en 1644, sont une reprise du *Traité du monde*. Le premier livre résume la métaphysique, le deuxième traite de la matière, le troisième du ciel, le quatrième de la terre. Il manque les deux dernières parties qui auraient dû traiter des plantes, des animaux et de l'homme. Une traduction française, faite par l'abbé Picot, paraît en 1647 ; elle est très mauvaise, mais comme Descartes l'a connue et approuvée, elle fait foi au même titre que le texte latin.

En 1649 paraît le *Traité des passions*, qui est une sorte de psychologie, et opère le passage de la physique à la morale.

Pendant toute cette période, Descartes entretient une correspondance active avec Mersenne, principalement, mais aussi avec d'autres bons esprits comme Huygens, Fermat, Morin, Clerselier, la princesse Élisabeth. Tous les sujets sont abordés, et d'une manière beaucoup plus libre et sincère que dans les ouvrages destinés au public. En particulier la correspondance avec la princesse Élisabeth est irremplaçable, parce qu'elle expose les grands traits de la morale définitive que Descartes n'a pas eu le temps de rédiger.

En Hollande, Descartes mène une vie très retirée, mettant en pratique sa devise : *bene vixit bene qui latuit.* Il consacre peu d'heures par jour au travail intellectuel, et se félicite de dormir dix heures toutes les nuits. Il se livre à des expériences diverses, en particulier à des dissections sur des pièces qu'il se fait apporter par le boucher. Il a une aventure avec une servante nommée Hélène, dont il a une fille, Francine, née en 1635, pour laquelle il eut la plus vive affection. La mort de l'enfant en 1640 fut pour lui une profonde douleur. Il fait de courts séjours en France. En 1647, il visite Pascal et lui suggère, dit-il, l'idée des expériences sur le vide. En 1648 il revient pour obtenir une pension promise par le Roi, mais sans succès.

En 1649, il reçoit une invitation pressante de la cour de Suède. La reine Christine est une femme savante, amateur de beaux esprits. Elle envoie un bateau et un amiral chargé de le ramener, mais Descartes hésite, retarde, et part seulement en septembre. A Stockholm, il est obligé de mener la vie de courtisan, il participe aux fêtes, il écrit même un ballet. La reine se lève à cinq heures du matin, et Descartes est tenu d'être présent. Il souffre du froid, contracte une pneumonie, et meurt le 11 février 1650 à l'âge de cinquante-quatre ans.

Son corps est ramené en France en 1667 et enseveli à Saint-Étienne-du-Mont, puis transféré en 1819 à Saint-Germain-des-Prés. Son œuvre est censurée par l'Université de Louvain en 1662, et mise à l'Index en 1663.

Comme homme, Descartes n'est peut-être pas très sympathique. Le trait dominant de son caractère n'est pas l'audace, mais au contraire la prudence. Il interrompt la rédaction de son traité du *Monde* au moment de la condamnation de Galilée; il obscurcit à dessein la *Géométrie* « afin de retenir les esprits malins en leur devoir », dit-il; et quant aux *Méditations*, leur but réel est tenu secret : il n'est autre que de détruire les principes d'Aristote, « mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît, écrit Descartes à Mersenne, car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ».

Mais par ailleurs Descartes est un génie puissant. Son originalité éclate spécialement dans le domaine scientifique. Il apporte une réforme de l'algèbre et une théorie générale des équations, — il fonde la géométrie analytique, qui permet de traduire les équations en courbes grâce aux coordonnées ; — en physique, il découvre les lois de la réfraction ; — en physiologie, il découvre pour son compte la circulation du sang, mais Harvey l'avait précédé.

En philosophie, son originalité est moins grande qu'il ne le laisse croire. Comme on s'en aperçoit de mieux en mieux, il a de nombreuses sources, augustiniennes et scolastiques. Mais son idée directrice est neuve. C'est l'idée d'une *mathématique universelle*, c'est-à-dire l'idée

d'étendre à tous les domaines du savoir la méthode mathématique, tenue pour parfaite, à la fois rigoureuse et progressive.

Il y a là un double postulat. Le premier est que la science est une. Alors que pour l'École il y a diverses sciences, chacune étant spécifiée par son objet, pour Descartes les sciences ne sont pas autre chose que l'intelligence « qui reste toujours une et toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la diversité des choses qu'elle éclaire ». Le second postulat est que la méthode mathématique est non seulement la plus satisfaisante pour l'esprit, mais qu'elle est applicable à tout ce qui tombe sous la connaissance humaine. L'essence même du cartésianisme est contenue dans cette phrase du *Discours* : « Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles, enfin, on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

I

LA MÉTHODE

SOURCES : les *Regulae* et la deuxième partie du *Discours*.

La méthode est chez Descartes à la fois le point de départ et le point d'aboutissement de la philosophie : elle sert à faire la métaphysique et elle est justifiée par elle.

L'instrument général de la connaissance est la *raison*, ou le bon sens, « puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux ». Cette faculté est naturelle à l'homme, innée donc en tout homme et égale chez tous. La diversité des opinions provient, non pas de la raison, mais de la façon dont on l'applique, c'est-à-dire de la méthode qu'on adopte. Il importe donc avant tout, pour le philosophe qui cherche la vérité, de trouver la méthode la plus propre à l'y conduire.

Les méthodes en usage ne sont pas satisfaisantes. Dans les écoles règne la logique formelle. Le reproche que Descartes lui

adresse est qu'elle est purement formelle : elle ne peut que développer les conséquences des vérités déjà trouvées, mais elle ne permet pas d'en découvrir de nouvelles ; à la limite, comme chez Raymond Lulle, elle est un art de parler sans penser. Les méthodes mathématiques sont l'analyse des géomètres et l'algèbre. Descartes y trouve la même rigueur que dans la logique formelle, avec cet avantage qu'elles font progresser la connaissance et permettent de découvrir des vérités nouvelles. Mais leur inconvénient est d'être liées à la considération de figures et de nombres. Il faut donc tirer l'essentiel de la méthode mathématique et la généraliser de manière qu'elle soit applicable en tout domaine.

Les quatre préceptes du *Discours* définissent cette méthode mathématique réduite à l'essentiel et par là même généralisée. Le premier concerne l'intuition, les trois autres la déduction.

« Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Ce premier précepte est souvent appelé la *règle d'évidence*, et en effet il revient à ceci : ne recevoir pour vrai que ce qui est évident.

Si Descartes se bornait à rejeter l'argument d'autorité, ce ne serait pas très nouveau. Mais il a une conception particulière de l'évidence. L'évidence consiste dans l'intuition intellectuelle d'une idée claire et distincte, elle se caractérise par l'indubitabilité, et elle exclut toute possibilité d'erreur. Serrons un peu chacun de ces points.

L'*intuition* est ainsi définie dans les *Regulae* : « J'entends par intuition, non pas le témoignage variable des sens, ni les jugements trompeurs de l'imagination, mais la conception d'un esprit sain et attentif, si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons ; ou bien, ce qui est la même chose, la conception non douteuse qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison. Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle se termine par trois lignes. » De là ressort qu'il n'y a ni intuition ni évidence sensibles. L'intuition est d'ordre intellectuel, elle naît des seules lumières de la raison.

Son objet est l'idée claire et distincte. Ces termes ont un sens très précis. Une idée est *claire* quand on aperçoit tous ses éléments ; et une idée est *distincte* quand on ne peut la confondre avec aucune autre. Le type de l'idée claire et distincte est la « nature simple »,

car étant simple elle est connue tout entière dès qu'elle est comprise. Une nature simple peut être une essence comme l'idée de triangle, un fait comme la pensée, une existence comme celle du moi, ou encore un rapport entre deux termes comme l'égalité.

L'évidence a pour propriété d'être indubitable. Les deux notions sont interchangeables, et l'on pourra reconnaître qu'on tient une évidence au fait qu'on ne peut la mettre en doute. D'autre part, l'évidence est nécessairement vraie. L'erreur n'est possible que si l'esprit juge sans avoir l'intuition de l'objet, en vertu non de l'évidence, mais de préjugés. La « prévention » consiste précisément à avoir sur une chose une idée préconçue, et la « précipitation » consiste à juger avant d'avoir examiné la chose avec tout le soin possible.

En fin de compte, il revient au même de s'en tenir à l'évidence, d'écarter tout préjugé, et d'éprouver ses certitudes en essayant de les mettre en doute. Voilà pourquoi la première démarche du système cartésien sera le doute méthodique.

Les idées simples sont en petit nombre. La plupart de nos idées sont complexes ; il faut donc trouver le moyen de les ramener à des idées simples. C'est ce qu'indiquent les trois préceptes suivants : *analyse*, *synthèse* et *énumération*.

« Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. » L'analyse ne consiste pas seulement dans la décomposition d'une idée complexe en ses éléments simples, par un procédé mental analogue à l'analyse chimique d'un corps. Elle est aussi, et plus profondément, un procédé qui ramène l'inconnu au connu et remonte aux principes dont il dépend. C'est ce que fait le mathématicien quand, pour résoudre un problème, il le suppose résolu. Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit cherche l'intuition pour donner un point de départ à la déduction.

« Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement les uns les autres. » La synthèse est le complément obligé de l'analyse. Elle consiste à reconstituer le complexe en partant du simple, ou à déduire une conséquence en partant des principes. Elle est la déduction même.

Les mots importants ici sont : « ordre » et « degré » ; ils sont caractéristiques de l'esprit cartésien. L'ordre est logique, c'est l'ordre selon lequel les vérités *dépendent* les unes des autres. En mathématiques, les théorèmes se suivent logiquement, s'enchaînent de telle

sorte qu'on ne peut en démontrer un sans avoir auparavant établi ceux dont il dépend. Aux yeux de Descartes, la nécessité de l'ordre est telle, pour la rigueur de la pensée, pour la satisfaction de l'esprit, qu'on doit supposer de l'ordre même là où il n'y en a pas. L'ordre est une exigence *a priori* de la science parce que la science ne peut être que de type mathématique.

Il en va de même pour l'idée de degré. Elle est prise dans son sens mathématique comme dans les expressions : une équation du premier degré, du second degré. Car, pour Descartes, aucun objet de connaissance n'est par nature plus obscur qu'un autre, il est seulement plus complexe, plus éloigné des principes évidents. Les degrés du savoir ne sont donc pas des sciences spécifiquement différentes, ce sont les étapes d'une même science.

« Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre. » La déduction consiste à passer d'un terme à un autre. Ce passage n'est rigoureux que s'il se fait « par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée ». Car on doit avoir non seulement l'intuition de chaque terme, mais en même temps celle du lien qui l'unit au précédent et au suivant. Plus le mouvement de l'esprit est rapide, mieux il élimine toute intervention de la mémoire qui est une source d'erreur. A la limite, on obtiendrait une vue globale de l'objet complexe, de toute la chaîne des vérités. Ainsi l'on revient à la première règle : la déduction part de l'intuition et y revient ; à tout prendre, elle n'est qu'une intuition développée.

II

LA MÉTAPHYSIQUE

SOURCES : la quatrième partie du *Discours*, les *Méditations*, et la première partie des *Principes*.

La métaphysique, chez Descartes, n'est pas cultivée pour elle-même, c'est-à-dire pour la seule satisfaction de connaître la vérité, mais pour poser les fondements de la physique, laquelle à son tour est cultivée en vue des applications pratiques. Descartes, en effet, reprend la comparaison stoïcienne de la science humaine à un arbre : les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui portent les fruits sont la mécanique, la médecine et la morale.

Pour fonder une physique mathématique, Descartes juge néces-

saire de remplacer la métaphysique d'Aristote qui est enseignée dans les écoles, car cette métaphysique admet dans les choses des principes qui ne sont pas quantitatifs : des qualités sensibles, des formes substantielles. La métaphysique cartésienne a pour but de démontrer que le monde matériel est, et n'est que de l'étendue, que les corps sont intégralement compréhensibles par la géométrie, que tout dans la nature s'explique mécaniquement, c'est-à-dire par figure et mouvement.

La déduction de la métaphysique cartésienne est une des joies de l'esprit, car elle se fait selon « l'ordre ». Ses thèses principales s'enchaînent comme une suite de théorèmes.

1. — Le doute méthodique.

La première démarche de la philosophie est le doute. Cela résulte de la règle d'évidence : il est nécessaire de se défaire de ses préjugés et d'éprouver ses certitudes spontanées, spécialement celles que nous avons acquises pendant l'enfance en nous fiant à nos sens. Mais c'est un travail dangereux, qui ne peut être recommandé à tous. D'ailleurs, il n'a besoin d'être fait par le philosophe qu'une fois en sa vie.

Descartes prend bien soin de précisèr que son doute est *méthodique* et non pas sceptique. La différence tient au but. Les sceptiques « ne doutent que pour douter », c'est-à-dire font du doute une fin, tandis que Descartes ne doute que pour trouver la vérité, le doute n'est pour lui qu'un moyen. Mais au point de départ il n'y a pas de différence dans l'étendue du doute : on essaiera de tout mettre en doute, de telle sorte que si l'on rencontre une vérité indubitable, ce sera la preuve que le scepticisme intégral est impossible.

Cependant il y a deux domaines qui sont exemptés du doute : la religion et la morale. La religion est révélée, ses vérités dépassent l'entendement et ne sont donc pas soumises à ses méthodes. De plus, la religion est avant tout pratique, son but étant de nous apprendre à gagner le ciel. La morale, par définition, est purement pratique, elle vise non pas le vrai, mais le bien, non pas la contemplation de la vérité, mais l'action. Cela autorise à constituer une morale provisoire qui permettra de vivre le mieux possible pendant que l'entendement sera dans le doute. Au fond, cette double exemption revient à situer le doute dans l'ordre théorique, ou plus précisément à le définir comme moyen de rechercher la vérité philosophique.

L'argument principal, que Descartes reprend aux sceptiques antiques, en s'excusant d'ailleurs de « remâcher une viande si commune », est l'*erreur*. C'est le seul motif qu'il invoque pour rejeter

comme fausses toutes les opinions qu'il a jusqu'alors admises sans critique. Les sens nous trompent souvent, nous commettons des erreurs dans les raisonnements les plus simples, enfin toutes les pensées que nous avons étant éveillés peuvent nous venir pendant le sommeil, et nous sommes trompés par les illusions de nos songes. Or il est prudent de ne se fier jamais à quelqu'un qui nous a trompé ne serait-ce qu'une fois.

Le point délicat est de savoir si le doute va toucher jusqu'à l'évidence. Dans les *Méditations*, Descartes utilise un argument qu'il estime trop troublant pour le faire figurer dans le *Discours* destiné au grand public : *l'hypothèse du Malin Génie*. Peut-être « un certain mauvais Génie, non moins rusé et trompeur que puissant, m'a-t-il donné une nature telle que je me trompe même dans les choses qui me paraissent les plus évidentes ».

A cela, Arnauld objecte que si l'on fait sérieusement cette hypothèse un seul instant on s'enferme définitivement dans le doute. En effet, le seul motif que nous aurons de tenir pour vrai le *cogito*, c'est qu'il est évident ; mais si l'évidence comme telle est d'avance affectée d'un indice d'incertitude, on doutera du *cogito* comme de toute autre évidence. Aussi dans les réponses aux objections Descartes fait-il un pas en arrière. Il déclare qu'il n'a jamais voulu toucher l'évidence présente, mais seulement le souvenir d'une évidence passée. Dans ce cas, on revient au doute sur la mémoire, ou sur le raisonnement, et point n'était besoin de l'hypothèse du Malin Génie.

Par ailleurs, un jeune homme nommé Burman a noté sur un cahier, qui a été conservé, une conversation qu'il eut avec Descartes. Il lui objecta que l'hypothèse du Malin Génie est intrinsèquement contradictoire, car pour être auteur de la nature, le Génie doit être tout-puissant, mais s'il est tout-puissant il est infini, et donc nécessairement bon. A quoi Descartes répondit simplement qu'il avait pris soin de mettre dans son texte l'incidente : « s'il est permis de parler ainsi ». Ce qui est à notre avis une rétractation pure et simple.

2. — Le cogito.

« Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Le doute est impossible devant cette évidence concrète qui présente en même temps le fait de la pensée et l'existence du sujet pensant.

Si l'on considère d'abord la formule de cet argument célèbre, on en trouve deux versions. L'une est : *si fallor sum.* Que le Malin Génie me trompe autant qu'il voudra, si je me trompe, je suis. Cette formule se trouve déjà littéralement chez saint Augustin. L'autre, devenue classique, est : *cogito ergo sum.*

Est-ce un raisonnement ou une intuition? La forme grammaticale, l'emploi du mot « donc », feraient croire à un raisonnement. Et Descartes présente parfois le *cogito* sous la forme d'un syllogisme : pour penser il faut être, or je pense, donc je suis. Et il signale qu'il n'a jamais mis en doute la majeure qui est un principe évident. Mais il dit aussi que si le *cogito* peut être exprimé par un raisonnement, il n'est pas un raisonnement, il est une intuition : la saisie immédiate d'une nature simple. Et de fait, au moment où nous sommes, seule une intuition peut être tenue pour valable.

Cette intuition est le premier principe de la philosophie cartésienne. Que faut-il entendre par là? Descartes distingue deux sortes de principes : les principes abstraits ou formels, comme le principe de contradiction, et les principes réels. Les principes formels gouvernent la pensée et sont évidents, mais ils ne nous font connaître aucune chose qui existe. Tandis que le *cogito* est la première vérité d'existence : il prend pied dans le réel, et il permet ensuite de déduire d'autres existences.

Enfin, il faut noter ici que le *cogito* est une première justification de la règle d'évidence. Tenant une proposition vraie, nous savons par là même quel est le critère de la vérité. Or ce qui me fait juger vrai le *cogito*, c'est uniquement que « je vois très clairement que pour penser il faut être ». Par conséquent « je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ». Cependant, le fondement dernier n'est pas encore trouvé, car on ne peut être absolument certain d'aucune vérité tant qu'on n'est pas remonté jusqu'à Dieu.

3. — Le je.

Je sais que j'existe, mais je ne sais pas encore qui, ou ce que je suis. Après la question *an est*, vient la question *quid est.*

Ce qui est d'abord donné dans le *cogito*, c'est la pensée : elle est immédiatement connue par la conscience. De là suit qu'il y a identité entre la pensée et la conscience, ou ce qui revient au même

qu'il n'y a pas de pensée inconsciente. C'est pour Descartes une simple définition nominale : « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous en soyons immédiatement conscients. » Ainsi, sentir, imaginer, vouloir sont des pensées au même titre que le doute.

Mais le moi ne se réduit pas au phénomène psychologique de pensée, il est une « chose pensante », « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser ». — Hobbes, puis Kant, et tous les idéalistes modernes voient un paralogisme dans le passage de la pensée comme phénomène au moi comme substance pensante, et ils en rendent responsable la formation scolastique dont Descartes n'a pas réussi à purger complètement son esprit. — Mais il est essentiel à la philosophie cartésienne que l'intuition porte au-delà du pur phénomène, qu'elle atteigne l'être. C'est cet être que désignent les mots « chose » et « substance ».

Le moi est donc une âme. Le terme est encore aristotélicien, et il est assez mal adapté à la philosophie cartésienne. Car le terme d'âme signifie proprement le principe de vie d'un corps organisé. Or pour Descartes le moi révélé dans le *cogito* n'est justement pas le principe de vie d'un corps, il est esprit pur. Descartes écrit dans les *Méditations* : « moi ou mon esprit » ; c'est le mot juste. En effet, l'âme est une substance spirituelle entièrement distincte du corps. Car on doute encore s'il existe des corps, alors qu'on est certain de l'existence de l'esprit. L'esprit est donc, en comparaison du corps, plus connu, plus évident, et plus certain, *cognitu prior, evidentior et certior*.

L'âme est immortelle, au moins en ce sens que son existence n'est aucunement liée à celle du corps. A vrai dire, Descartes ne dit pas un mot de l'immortalité de l'âme dans les *Méditations*, aussi a-t-il changé le titre à partir de la seconde édition, et au lieu de : « où l'on prouve l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme » il a mis : « où l'on prouve l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps ». Mais il a raison de dire qu'en fait il a fourni la preuve de l'immortalité.

Enfin il faut noter ici que l'âme se trouve en possession d'idées innées. Elle possède en particulier une idée de Dieu, comme Être parfait, et c'est ce qui va permettre de s'élever de l'âme à Dieu, selon le mouvement de la philosophie augustinienne.

4. — Dieu.

Le premier point à envisager est l'existence de Dieu ; le second, sa nature ou ses attributs.

Il y a trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu : deux par le principe de causalité, la troisième, qu'on appelle depuis Kant la « preuve ontologique », par l'analyse de l'idée de parfait.

Le mouvement des deux premières preuves est classique : on part d'un être contingent donné dans l'expérience, et on s'élève à Dieu en s'appuyant sur le principe de causalité. Ce qui est propre à Descartes, c'est le point de départ de ses preuves. Alors que chez saint Thomas c'est l'expérience sensible qui nous fournit des données évidentes, chez Descartes le seul point de départ possible est le moi avec ses idées, puisque nous ignorons encore s'il existe autre chose.

Les deux preuves ne se distinguent que par une nuance. La première part de l'existence en moi de l'idée de Parfait ; la seconde de moi qui ai l'idée de Parfait.

Première preuve. — Nous avons l'idée d'un Être parfait, par le seul fait que nous sentons qu'il est imparfait de douter. D'où vient cette idée ? Elle ne peut venir de moi, car il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Admettre que le plus parfait provienne du moins parfait, ce serait admettre que quelque chose provienne de rien, ce qui est absurde. La cause de l'idée de parfait ne peut donc être que l'Être parfait lui-même.

Deuxième preuve. — Je suis imparfait, puisque je doute, et j'ai l'idée de parfait. Par conséquent le peu de perfection que je possède ne vient pas de moi, car si j'étais capable de me donner une perfection je me serais donné toutes les perfections que je conçois. Je dépends donc d'une cause qui possède par soi toute perfection.

La preuve ontologique. — Dans le *Discours*, elle semble rencontrée par hasard. En réalité, c'est elle qui est la mieux alignée avec le système, car les deux premières preuves sont des raisonnements, et on peut se demander si Descartes a le droit de se fier à aucun raisonnement au moment où il les fait. Tandis que la preuve ontologique est comme un simple prolongement de l'intuition qui a donné l'existence du moi.

Son point d'application est l'idée de Parfait. De même qu'il est compris dans l'idée de triangle que la somme de ses angles est égale à deux droits, de même il est compris dans l'idée de Parfait qu'il existe, car l'existence est la première des perfections. L'analyse de l'idée de triangle ne permet pas d'affirmer l'existence d'aucun triangle, mais celle de l'idée de Parfait oblige à poser qu'il existe : si on le niait, on se contredirait, l'Être parfait ne serait pas parfait.

Ce n'est pas la première fois que cet argument apparaît dans l'histoire. Il constitue comme une ligne de partage entre les grandes philosophies. Saint Anselme est le premier à l'avoir formulé. Il dit :

« Dieu est un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand ; or il est plus grand d'exister dans l'esprit et dans la réalité que dans l'esprit seulement ; donc Dieu existe. » Et l'homme qui dit dans son cœur : « il n'y a pas de Dieu », est vraiment un insensé, comme le déclare le Psaume 52 : « *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus* ».

L'argument de saint Anselme a été critiqué par Gaunilon, puis par saint Thomas ; celui de Descartes par Gassendi, puis par Kant. Saint Thomas et Kant se trouvent d'accord pour penser qu'on ne peut pas tirer l'existence réelle par la simple analyse d'une essence ou d'un concept. Leur raison est que le concept étant abstrait laisse de côté les caractères concrets et l'existence de son objet. — C'est très juste, seulement ni chez saint Anselme, ni chez Descartes la base de l'argument n'est un concept abstrait du sensible comme l'entend Aristote, ni un concept pur comme l'entend Kant : c'est une idée innée, qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une intuition confuse de l'essence divine. Dans cette perspective, il semble que la démarche soit valable puisqu'elle consiste seulement à éclaircir une connaissance qu'on possédait déjà. Ce n'est plus une preuve, mais justement on n'a pas besoin de preuve, puisqu'on a une intuition. — Ainsi la « preuve ontologique » est valable si elle est donnée comme le développement d'une idée, elle n'est pas valable si elle est donnée comme l'analyse d'un concept. Quant à savoir si nous avons une idée innée de Dieu, c'est une autre question, et il est à craindre que la réponse ne doive être négative.

Considérons maintenant la nature de Dieu. Descartes énumère brièvement les attributs classiques, mais il insiste sur la causalité et la véracité de Dieu.

Dieu est «cause de soi». « Il fait à l'égard de lui-même la même chose qu'une cause efficiente à l'égard de son effet. » Cette notion d'*ens causa sui*, qui paraissait intrinsèquement contradictoire à saint Thomas, exprime chez Descartes le dynamisme de l'aséité : Dieu est non seulement sa propre raison d'être, mais il est sa propre cause, il s'engendre lui-même, son essence produit son existence. Cette idée vient de ce que Descartes pose le principe de causalité absolument, c'est-à-dire que pour lui le principe de causalité est valable non seulement pour tout être contingent, mais pour tout être, y compris Dieu.

Dieu est cause du monde, c'est-à-dire créateur. L'originalité de Descartes se marque sur deux points : la création des « vérités éternelles » et la « création continuée ».

Selon Descartes, Dieu crée librement non seulement l'existence des créatures, mais aussi leurs essences, et les lois nécessaires de l'être, les principes premiers, la distinction du bien et du mal. Par exemple, c'est en vertu d'un libre décret de Dieu qu'un cercle carré est impos-

sible. Pour saint Thomas, la toute-puissance de Dieu n'a de sens que dans le domaine du possible, lequel dépend non pas de sa volonté, mais de son intelligence et plus profondément de son être. Dieu ne peut pas créer un cercle carré, non parce qu'il manque de puissance, mais parce qu'un cercle carré ne peut pas exister. Pour Descartes, dire que Dieu ne peut pas réaliser les contradictoires, c'est mettre une limite à sa liberté et à sa toute-puissance. « Les vérités que nous nommons éternelles ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujétir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » Cependant Descartes admet que Dieu ne peut pas créer un autre Dieu, ou des êtres qui seraient indépendants de lui. Il met donc tout de même une limite à la liberté divine. De plus l'immutabilité de Dieu nous garantit qu'il ne changera pas les lois qu'il a librement établies : aucun risque de voir un jour surgir un cercle carré ; le mathématicien peut être en paix.

Enfin Dieu est cause permanente du monde. Dire que Dieu conserve dans l'existence le monde qu'il a créé, c'est une thèse très classique. Mais Descartes lui donne à la fois un nom et un sens nouveaux. Car la notion de « création continuée » n'est pas identique à celle de « conservation ». La différence provient de la conception qu'on se fait du temps. Pour l'École, le temps est un continu ; l'esprit peut le diviser indéfiniment sans jamais rencontrer d'instant indivisible. Pour Descartes, le temps est une succession discontinue d'instants. Comme un instant ne dépend pas de celui qui le précède, Dieu doit créer, ou recréer, le monde à chaque instant.

La véracité divine joue dans la métaphysique cartésienne un rôle considérable. Dieu ne peut être trompeur, car la tromperie provient toujours de quelque défaut. De là suit que la lumière naturelle de l'esprit est droite, non viciée ou perverse, puisqu'elle est créée par Dieu.

C'est seulement maintenant que se trouve fondé définitivement le critère d'évidence : il n'est pas possible que je me trompe dans les choses qui me paraissent évidentes parce que l'erreur proviendrait de Dieu. La véracité divine garantit donc la valeur des idées claires et distinctes : ce que je conçois clairement est tel que je me le représente. L'erreur ne peut avoir pour cause que notre imperfection, c'est-à-dire l'obscurité de nos idées et la précipitation de notre jugement.

Cette thèse pose un problème difficile aux historiens, le problème du « cercle cartésien » ou problème de « la science de l'athée ». Car on s'est fié à l'évidence pour prouver Dieu, mais c'est Dieu qui garantit la valeur de l'évidence. Et Descartes déclare formellement qu'un athée

ne peut avoir la science certaine d'aucune chose parce qu'il ne sait pas que sa nature est créée par un Dieu bon et véridique. N'y a-t-il pas cercle vicieux ? L'objection a été faite à Descartes et il y répond : « je ne suis pas tombé dans cette faute que les logiciens appellent cercle ». A notre avis, il y a cercle, mais ce cercle n'est pas vicieux. Nous avons simplement affaire à une analyse : on prend l'évidence comme un fait, et on remonte au principe qui la fonde ou qui l'explique. Le critère d'évidence permet de *prouver* Dieu, et Dieu *explique* le critère. Un athée ne peut pas plus que personne douter de ses évidences, mais ne sachant pas pourquoi ses évidences sont vraies, sa connaissance n'est pas « scientifique ».

5. — Le monde.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à démontrer ou déduire l'existence du monde matériel qui jusqu'à présent est toujours en doute.

L'essence des choses matérielles ne peut être que l'*étendue* géométrique. Les qualités sensibles, en effet, sont confuses et obscures ; seule l'idée d'étendue, qui est innée comme l'idée de Dieu, est claire et distincte. C'est donc elle qui servira de base à la preuve. Mais on ne peut pas passer immédiatement de l'idée à l'existence comme pour Dieu, car l'idée d'étendue ne renferme pas l'existence de son objet. La preuve se fait par éliminations successives des causes possibles de l'idée.

D'abord, l'idée des corps ne peut être produite par notre esprit. En effet, nous n'avons pas conscience de produire cette idée ; au contraire, nous avons conscience de ne pas la produire et d'être passifs à son égard. Or la conscience est coextensive à la pensée.

Ensuite il faut montrer que la cause de l'idée de corps est un corps. Trois hypothèses sont possibles : cette cause pourrait être Dieu, un esprit autre que le mien, ou un corps. Mais nous n'avons aucun moyen de connaître la production de l'idée par Dieu ou par un esprit, et au contraire nous avons une inclination naturelle à croire qu'elle est produite par un corps. Donc Dieu serait trompeur si l'idée de corps provenait d'autre chose que d'un corps.

Conclusion : il existe une substance dont toute l'essence est d'être étendue. Les divers corps sont des déterminations de l'étendue, d'où suit que toute la physique n'est que géométrie.

Les sens sont-ils donc sans valeur ? Non, mais leur fonction est purement pratique ou pragmatique : ils ne nous renseignent pas sur ce que les choses sont en elles-mêmes, ou sur leur nature, ils nous apprennent seulement en quoi elles sont utiles ou nuisibles au composé humain.

Les qualités sensibles (couleurs, sons, etc.) ne sont donc pas objectives *formellement*, elles n'existent pas telles que nous les sentons ; mais elles ont un *fondement* réel, à savoir la figure et le mouvement des corps.

III

LA SCIENCE

Le but de la métaphysique était de fonder la physique mathématique. C'est chose faite puisqu'on a démontré l'existence de choses matérielles dont l'essence se réduit à l'étendue. Une fois éliminées du réel les formes substantielles d'Aristote et tout élément qualitatif, la physique peut se développer *more geometrico*. Jetons un coup d'œil sur quelques points principaux.

1. — La physique.

« Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel : premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes ; il me semble que j'ai trouvé par là des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux... »

Il va de soi que la physique cartésienne se développe *a priori*. Comment, par exemple, les principes les plus généraux de tout ce qui est ou peut être dans le monde se déduisent-ils de Dieu ? Très simplement. Dieu étant immuable, la quantité de mouvement doit être constante dans l'univers. « Dieu doit conserver en l'univers par son concours ordinaire autant de mouvement et de repos qu'il y a mis en le créant. » Et pour la même raison, chaque chose « demeurera en l'état qu'elle est pendant que rien ne la changera » ; autrement dit un corps reste dans le même état de repos ou de mouvement tant qu'une force ne s'exerce pas sur lui. Ainsi les deux premiers principes de la physique cartésienne sont déduits *a priori* : le principe de la conservation du mouvement et le principe d'inertie.

On pourrait croire après cela que l'expérience n'a aucun rôle à jouer dans le développement de la science. Ce serait une erreur. L'expérience intervient quand on en arrive aux effets particuliers. Car,

étant donné un principe général, l'esprit en déduit diverses conséquences également possibles, mais il ne peut pas savoir *a priori* laquelle Dieu a effectivement réalisée. Seule l'expérience peut nous l'apprendre. Ainsi l'expérience n'a pas pour rôle de donner un objet à la pensée, mais elle est indispensable pour affecter telle pensée plutôt que telle autre d'un indice d'existence.

Il va de soi aussi que la physique cartésienne n'admet qu'une explication « mécaniste » des phénomènes, par figure et mouvement. Mais deux points méritent d'être signalés. D'abord le mouvement ne peut être pour Descartes ce qu'il était pour Aristote, le passage de la puissance à l'acte. Dans une conception « géométrique » du monde, le mouvement est pur déplacement dans l'espace, relativement à des repères supposés immobiles. Le mouvement est « le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent et que nous considérons comme en repos dans le voisinage de quelques autres ».

D'autre part, la science cartésienne exclut la recherche des causes finales. « C'est le plus grand vice d'Aristote que de toujours tirer argument de la fin. » Descartes admet sans peine qu'il y a de la finalité dans le monde, car Dieu est la cause finale de toutes choses comme il en est la cause efficiente. Mais c'est la seule finalité qu'il reconnaisse, et comme nous ne pouvons comprendre les desseins de Dieu, la recherche des fins dans la nature est inutile et téméraire.

2. — La psychologie.

L'anthropologie cartésienne repose tout entière sur la distinction du corps et de l'âme, le corps étant une substance dont l'essence est l'étendue, l'âme une substance dont l'essence est la pensée.

Le corps, considéré en lui-même, relève de la physique. C'est une sorte d'automate, il est entièrement explicable par les lois du mouvement. De là suit la théorie des « animaux-machines ». Car les animaux ne pensent pas ; la preuve en est qu'ils ne parlent pas et qu'ils n'agissent pas par connaissance. Mais s'ils ne pensent pas, ils n'ont pas d'âme et ne sont que des machines.

L'âme est pur esprit. En tant que passive, contemplant les idées, elle est entendement. En tant qu'active, volonté.

Descartes distingue trois sortes d'idées d'après leur origine. 1° Celles qui sont construites par l'imagination, comme l'idée de centaure ou de chimère, ce sont les idées « factices ». 2° Celles qui viennent du dehors par les sens, comme les sensations de couleur ou de chaleur, ce sont les idées « adventices ». 3° Enfin les idées innées, l'idée de Dieu et l'idée d'étendue, qui sont seules à jouer un rôle dans la métaphysique, parce qu'elles sont seules claires et distinctes.

Certaines expressions employées par Descartes laisseraient croire que les idées innées sont en acte, toutes formées dans l'esprit : « je les tire en quelque sorte du trésor de mon esprit ». Mais quand il serre la question de plus près, il déclare expressément que les idées ne sont pas en acte, elles sont seulement *en puissance* comme la générosité est innée dans certaines familles ; nous avons la puissance de les tirer de notre propre fond. Il n'y a donc pas grande différence entre la conception cartésienne et la conception leibnizienne de l'innéité ; dans un cas comme dans l'autre, l'innéité est virtuelle. Par ailleurs il est très remarquable de voir Descartes appeler « idées » les simples sensations. Ces impressions sont adventices, elles sont confuses, mais ce sont tout de même des idées. Cette manière de parler passera dans toute l'école empiriste. Le terme d'idée est donc très large, il équivaut à celui de représentation, qui est d'origine allemande, et récente, il signifie la présence d'un objet quelconque à l'esprit.

Pour Descartes, la connaissance n'est pas une activité, mais une passivité. La seule fonction active de l'esprit est la volonté. Comme le jugement est manifestement un acte, Descartes le détache de l'intelligence et le rattache à la volonté. Le jugement est un acte de volonté. C'est ce qu'on appelle une théorie volontariste du jugement.

La volonté est libre. La « puissance d'élire », ou « franc arbitre » est un fait : « nous l'expérimentons et la sentons en nous-mêmes ». Et elle est si grande que « je ne conçois pas l'idée d'aucune chose plus ample et plus étendue ». Ce qui revient à dire que la liberté est infinie, elle est égale à celle de Dieu. Enfin l'indifférence n'est que le plus bas degré de la liberté : « je choisirai d'autant plus librement le vrai et le bien que la raison me les fera mieux connaître ou que Dieu y disposera du dedans ma volonté ».

Le problème le plus épineux de l'anthropologie cartésienne est celui de l'union de l'âme et du corps. Descartes pose le fait avec fermeté. Que l'homme soit un, c'est une « nature simple », une donnée d'intuition dont on ne peut douter. Il dit aussi que l'âme n'est pas logée dans le corps comme un pilote en son navire. Il va même jusqu'à reprendre les expressions de l'École : l'âme est unie « réellement et substantiellement » au corps, l'âme est même « forme substantielle du corps ». Tout va donc pour le mieux, semble-t-il. L'ennui est que ces notions scolastiques n'ont plus aucun sens dans une philosophie où l'âme et le corps sont deux substances complètes. Il y a donc conflit entre deux évidences : la distinction et l'union ; et cette antinomie ne peut être levée. Descartes l'admet très franchement dans une lettre à la princesse Élisabeth : « Il ne semble pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela

les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. » L'unité de l'homme est donc un fait irrationnel, ce qu'en langage moderne on appellerait un mystère.

Quoi qu'il en soit, l'âme a son siège principal dans la « glande pinéale » qui se trouve entre les deux hémisphères du cerveau. C'est de là qu'elle commande les mouvements des membres. En effet, les « esprits animaux », matière très subtile, sont chauffés dans le cœur et montent au cerveau. L'action de l'âme consiste à orienter la glande pinéale de façon que les esprits animaux passent dans tel ou tel canal et aillent mouvoir tel ou tel membre.

Spinoza n'est pas tendre pour cette théorie. « En vérité, je ne puis assez m'étonner qu'un Philosophe, après s'être fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus de soi, et à ne rien affirmer qu'il ne conçoive clairement et distinctement, après avoir si souvent reproché aux scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par union de l'âme et du corps ? Quelle conception claire et distincte a-t-il d'une pensée très étroitement liée à une certaine petite portion d'étendue ? » (*Éthique*, V, Préface.)

IV

LA MORALE

Descartes n'a jamais aimé traiter publiquement des questions de morale, parce que, dit-il, « il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément trouver des prétextes pour calomnier ». Mais la morale n'en est pas moins une pièce essentielle du système cartésien.

Elle se présente sous deux formes : une morale « par provision » et une morale définitive. La première a pour but de vivre le mieux possible pendant que l'entendement sera livré au doute ; elle est donc purement pratique, c'est-à-dire sans fondement théorique. La seconde découle de la métaphysique et constitue le suprême degré de la sagesse.

1. — La morale provisoire.

La morale provisoire est exposée dans la troisième partie du *Discours*. Elle comporte quatre maximes.

1° « Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays. » Le conformisme social est une nécessité pratique. Il englobe la religion, en tant qu'elle est une institution sociale, une tradition établie. Il s'étend aux opinions moyennes communément acceptées par les gens sensés, car on ne peut faire mieux que de se fier aux hommes prudents tant qu'on n'a pas soi-même de certitude.

2° « Être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais. » Peu importe que la décision repose sur une opinion seulement probable, ou même qu'elle ait été prise au hasard. Comme les actions de la vie ne souffrent souvent aucun délai, une décision quelconque vaudra toujours mieux que l'indécision, et la persévérance dans l'exécution sera toujours meilleure que l'inconstance.

3° « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Ce précepte est emprunté par Descartes aux Stoïciens. Épictète distinguait entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous ; et il enseignait que rien n'est entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; de sorte qu'en gouvernant ses pensées l'homme peut se soustraire à l'empire de la fortune et rivaliser de félicité avec Dieu. Descartes fait abstraction de la métaphysique panthéiste qui fondait cette doctrine chez les Stoïciens. Pour lui, ce précepte exprime la seule voie qui soit au pouvoir de l'homme pour se rendre « content », c'est-à-dire satisfait et heureux.

4° « Employer toute ma vie à cultiver ma raison et m'avancer autant que je pourrai en la connaissance de la vérité suivant la méthode que je m'étais prescrite ». Ce dernier précepte est la justification des trois précédents, car ceux-ci n'ont de sens que comme moyens de bien vivre pendant la recherche de la vérité. Et sa propre justification est que la connaissance du vrai bien entraîne par elle-même une conduite juste, selon le principe de Socrate que « il suffit de bien juger pour bien faire ».

2. — La morale définitive.

Descartes n'a jamais rédigé sa morale définitive. Il en esquisse les grands traits dans une série de lettres à la princesse Élisabeth. Dans l'ensemble on peut dire que c'est une morale chrétienne, puisqu'elle découle de la métaphysique qui a démontré l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Elle comporte trois préceptes, qui correspondent aux trois derniers de la morale provisoire. La différence consiste seulement, mais c'est capital, en ce que l'esprit est désormais

en possession de la vérité. Les maximes de la morale provisoire sont par là même transposées, transformées, transfigurées, et la première disparaît, puisqu'elle supposait qu'on ne savait pas encore où est le bien.

1° Que l'homme tâche toujours de se servir le mieux possible de sa raison pour connaître la bonté de Dieu, l'immortalité de son âme, la grandeur de l'univers, et le lien qui unit l'individu à la société. La contemplation de la vérité remplace maintenant la recherche. Et elle est indispensable pour mettre l'âme dans les dispositions requises par la vie morale. Ainsi la contemplation de Dieu engendre naturellement l'amour, l'abandon et la joie ; celle de notre âme supprime la crainte de la mort et engendre le détachement du monde.

2° Que l'homme « ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que sa raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu ». Les décisions ne sont plus maintenant prises au hasard, elles nous sont dictées par la raison, de sorte que la vertu consiste dans la disposition de la volonté à suivre en tout la raison. Comme la science, par conséquent, la vertu est une ; elle n'est pas spécifiée par ses objets, elle est au contraire toujours la même, quels que soient les objets auxquels elle s'applique. La vertu cartésienne a un nom : la générosité.

3° Ne pas désirer l'impossible et ne pas se repentir de ses erreurs. Le premier point est une simple reprise de l'idée stoïcienne. Le second se justifie par la résolution d'user le mieux possible de sa raison, car dans cette hypothèse l'erreur n'est pas coupable et ne doit pas être regrettée.

Ces trois préceptes forment un tout. Leur application, qui est la sagesse, ne peut manquer de conduire l'homme au plus haut contentement de l'esprit.

V

LES DESTINÉES DU CARTÉSIANISME

L'héritage légué par Descartes se compose de deux parties très différentes, mais d'égale importance : quelques idées directrices dont s'inspirera plus ou moins toute la philosophie moderne, et quelques difficultés que ses successeurs s'efforceront de résoudre.

1. — L'esprit cartésien.

L'esprit cartésien est avant tout constitué par l'idée de la *mathématique universelle.* Les mathématiques sont le type unique et parfait de la science, de sorte qu'il n'y a de scientifique dans la connaissance que ce qu'il y a de mathématique. Et les mathématiques sont applicables à la totalité du réel parce qu'il n'y a rien dans la nature qui ne soit d'ordre quantitatif. Cette double thèse peut être appelée le postulat rationaliste, car elle réduit au minimum, pour ne pas dire à rien, le rôle de l'expérience, et plus profondément parce qu'elle subordonne l'objet à l'esprit et fait de l'esprit humain la règle *a priori* de l'être. Ainsi la « révolution cartésienne » prélude à la « révolution kantienne ».

Toute proche de l'idée mathématique, à peine discernable, est l'idée d'une *philosophie linéaire.* Car les mathématiques étant le seul mode rigoureux de penser, la philosophie elle-même doit s'y conformer. Si elle veut être une science, elle doit procéder « par ordre », c'est-à-dire enchaîner ses propositions comme la géométrie ses théorèmes. Ainsi tout philosophe est cartésien qui se croit tenu de trouver une première vérité dont toutes les autres se déduiront *a priori.*

L'*idée critique* est peut-être celle qui a le plus profondément marqué la philosophie moderne. Le problème critique concerne la valeur ou la portée de nos facultés de connaissance. Ce qui est caractéristique du cartésianisme, c'est la place attribuée à ce problème et la méthode choisie pour le résoudre. Selon Descartes, le problème de la connaissance est le *premier* que doive envisager le philosophe qui entend conduire par ordre ses pensées. En effet, on ne peut rien connaître avec certitude avant de connaître l'intelligence, parce que c'est grâce à elle que nous connaissons tout le reste. Et la méthode propre à résoudre le problème critique est le *doute*, parce qu'il est le seul moyen d'éliminer tout préjugé. Mais le doute porte en tout premier lieu sur les sens, de sorte que l'évidence sensible se trouve définitivement récusée, et que la vérité ne peut jaillir que des seules lumières de la raison.

Enfin le *cogito* est la source de tout l'idéalisme moderne. Car il signifie que la pensée est la seule réalité qui soit immédiatement donnée à l'esprit, et que toute autre réalité doit être déduite de celle-là. Descartes, assurément, n'est pas lui-même idéaliste, puisqu'en partant de la pensée il pose l'esprit comme substance pensante, et qu'il démontre ensuite l'existence de Dieu et celle du monde. Mais le germe est semé. Car personne, à part Locke et quelques scolastiques qui se croient progressistes, ne reprendra la preuve cartésienne de l'existence du monde. Et l'on s'apercevra peu à peu que si l'on

analyse la pensée, l'être qu'on trouvera sera toujours de l'être pensé, ce ne sera pas l'être réel existant en soi.

2. — Les difficultés du cartésianisme.

Descartes laissait à ses « neveux », comme il dit, non seulement quelques idées directrices, mais un problème épineux à résoudre. Or un bon problème est un bienfait, car il excite la réflexion et stimule l'ingéniosité. On peut dire que tout philosophe est cartésien qui consent à prendre en considération le problème cartésien. Un philosophe non-cartésien, thomiste par exemple, déclarera tout net que c'est un pseudo-problème et qu'il doit être laissé pour compte à celui qui l'a posé, avec l'ensemble de la philosophie qui a conduit à le poser.

La difficulté majeure du cartésianisme est le *dualisme*. Elle se présente sous deux aspects, l'un métaphysique, l'autre critique.

Au point de vue *métaphysique*, le dualisme consiste à définir le corps et l'âme comme deux substances complètes, hétérogènes et même opposées quant à l'essence. La difficulté est d'expliquer leur union. Descartes la pose comme un fait, et il quitte là-dessus la partie, comme dira Leibniz, car on ne peut prendre au sérieux le recours qu'il fait *in extremis* à la théorie aristotélicienne de l'âme « forme substantielle » du corps.

Au point de vue *critique*, la difficulté est d'opérer la jonction entre les idées et les choses. Les idées sont des modes de la pensée, les choses des modes de l'étendue : il n'y a rien de commun entre les deux termes. Aussi les idées ne sont-elles pas produites par les choses, cela est bien impossible ; elles sont innées, elles sont tirées par l'esprit de son propre fond. De plus les idées sont le seul objet qui soit immédiatement atteint par l'esprit. Le problème est alors de passer de l'immanence à la transcendance, des idées en nous aux choses en soi. Il n'est pas mal nommé « problème du pont ». Mais il est insoluble parce que nous n'avons aucun moyen de savoir si nos idées sont conformes aux choses. Les choses ne nous étant pas immédiatement données, nous ne pourrons jamais comparer nos idées aux choses, mais seulement nos idées entre elles.

Le problème de l'union de l'âme et du corps et le problème du rapport de la pensée à l'être seront les problèmes principaux des grandes métaphysiques issues de Descartes.

3. — Développement du cartésianisme.

Historiquement, de Descartes naît un double courant de pensée : le rationalisme et l'empirisme.

Le courant *rationaliste* est dans la ligne du cartésianisme, il le prolonge, mais non sans lui apporter des remaniements profonds. Il est illustré par les grands disciples : Spinoza (né en 1632), Malebranche (né en 1638) et Leibniz (né en 1646). Dans l'ensemble, ils résolvent le problème cartésien par une théorie théologique.

Le courant *empiriste* se présente comme adversaire de Descartes en ce qu'il rejette la théorie des idées innées. Mais en cela même il reste dépendant de Descartes, et à tout prendre il n'est ni plus ni moins adversaire ou disciple que le courant rationaliste. Les principaux représentants de l'empirisme sont Locke (né en 1632), Berkeley (né en 1685) et Hume (né en 1711).

Mais avant d'aborder le développement historique du cartésianisme, il faut dire au moins quelques mots d'un penseur de premier plan qui n'appartient à aucune école : Pascal.

CHAPITRE II

PASCAL

Bibliographie. — Les *Œuvres* complètes de Pascal sont éditées par BRUNSCHVICG, GAZIER et BOUTROUX en 14 volumes (Hachette). La petite édition BRUNSCHVICG, *Pensées et Opuscules* suffit très bien pour l'ordinaire (Hachette). — Sur Pascal, commencer par lire BOUTROUX, *Pascal* (Hachette), puis CHEVALIER, *Pascal* (Plon).

Biographie.

La source principale est la *Vie de Monsieur Paschal*, que sa sœur Gilberte Périer écrivit peu de temps après sa mort.

Blaise Pascal est né à Clermont-Ferrand en 1623. Il avait deux sœurs, Gilberte, son aînée, et Jacqueline, sa cadette. Sa mère meurt en 1626 et il est élevé par son père, qui vient se fixer à Paris en 1631. C'était un enfant d'une extrême précocité, au point que son père était effrayé de son intelligence.

Il commence très tôt ses travaux scientifiques. L'*Essai sur les coniques* date de 1639. Les *Expériences nouvelles touchant le vide*, de 1647, et de cette époque date aussi le *Traité de l'équilibre des liqueurs* qui ne fut publié qu'après sa mort.

En 1646 se place sa première conversion, et probablement la *Prière pour le bon usage des maladies*. En 1652 Jacqueline entre à Port-Royal, et Pascal se met à fréquenter le Monde, spécialement le chevalier Méré, le duc de Luynes, et le salon de la marquise de Sablé où prit naissance le *Discours sur les passions de l'amour* dont l'attribution à Pascal reste controversée.

La deuxième et définitive conversion a lieu dans le nuit fameuse du 23 novembre 1654, dont le *Mémorial* garde le souvenir émouvant. A la suite de quoi Pascal se retire à Port-Royal. En 1656-1657 il se

mêle aux luttes doctrinales suscitées par le jansénisme en publiant les *Provinciales*. Au sein de Port-Royal, il expose ses idées directrices dans l'*Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, mais son principal souci est de recueillir des notes en vue d'une *Apologie de la religion chrétienne*. Il meurt le 19 août 1662.

Pascal est un génie universel qui ne peut être enfermé dans aucun cadre. C'est aussi un génie fulgurant. Il n'est pas un maître sûr, sage, équilibré, mais il lance des éclairs qui excitent à penser.

Nous voudrions d'abord présenter les aspects divers du génie de Pascal, puis esquisser une synthèse de sa pensée autour du fragment des « trois ordres ».

I

ASPECTS DU GÉNIE PASCALIEN

Il n'y a presque aucun domaine de la culture humaine où Pascal n'ait jeté quelque éclat. Laissant ici de côté sa valeur littéraire, nous jetterons un simple coup d'œil sur ses activités de penseur.

1. — Le mathématicien.

Pascal a fait plusieurs découvertes importantes dans le domaine mathématique. En inventant le « triangle arithmétique », il inaugure le calcul combinatoire (calculer toutes les combinaisons possibles entre un nombre donné de termes). En énonçant la « règle des partis », il inaugure le calcul des probabilités (dans un jeu de hasard interrompu avant la fin de la partie, répartir équitablement les mises de chaque joueur). Dans son *Essai sur les coniques*, il ramène à une formule unique toutes les figures que peut engendrer l'intersection d'un cône par un plan. En résolvant le problème de la « roulette », il pose les bases du calcul infinitésimal (calculer l'aire décrite par un clou planté sur une roue quand cette roue avance d'un tour).

En même temps, Pascal réfléchit sur son activité de mathématicien et dégage les grands traits de ce qu'on peut appeler une philosophie des mathématiques. Elle est contenue dans le petit traité inachevé *De l'esprit géométrique*. Pascal s'y montre cartésien en déclarant que la géométrie est la plus parfaite des sciences. Il se montre même plus rationaliste que Descartes en disant que l'idéal serait de définir tous les termes et de démontrer toutes les propositions. Mais il voit bien que cet idéal est irréalisable : la géométrie part nécessairement de

termes indéfinissables et de propositions indémontrables qui sont objet d'intuition : ce qui est exactement la position de Descartes. Mais Pascal commence à se séparer de Descartes en remarquant que la géométrie, dès qu'elle aborde l'infini, démontre par l'absurde des propositions incompréhensibles. Et il augmente la distance en faisant une place dans la méthode à « l'art de persuader » ou d'agréer, qui s'adresse à la volonté, art plus utile et plus subtil que « l'art de convaincre » ou de démontrer, qui s'adresse à l'entendement.

2. — Le physicien.

La découverte essentielle de Pascal en ce domaine est celle de la pression atmosphérique, et en conséquence celle du vide, grâce aux expériences de la Tour Saint-Jacques et du Puy de Dôme. Puis il généralise sa découverte et formule le principe auquel on a donné son nom, qui commande toute l'hydrostatique.

Réfléchissant sur son activité de physicien, il esquisse une philosophie des sciences naturelles qui est contenue dans le *Fragment d'un traité du vide*. Sa thèse est que « les expériences sont les seuls principes de la physique ». En quoi il s'oppose à Descartes. Mais son intention est moins d'exclure la déduction mathématique que d'exclure l'autorité d'Aristote. En quoi il rejoint Descartes. En même temps, il prend parti dans la querelle des Anciens et des Modernes. L'humanité, dit-il, « doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement ». Pour la connaissance de la nature, les Anciens représentent l'enfance de l'humanité, car ce sont les Modernes qui ont accumulé l'expérience des siècles.

3. — Le moraliste.

Pascal est moraliste, aussi bien dans le sens propre que dans le sens large du mot.

Dans le domaine de la morale, il fait une intervention brillante, mais très discutable, avec les *Provinciales*. Il attaque non seulement la morale des Jésuites, qu'il estime relâchée, et qui l'était peut-être en effet sur certains points, mais même les principes de la morale appliquée : la casuistique et le probabilisme. Il croit possible, il juge même obligatoire, que les règles morales soient réalisées dans toute leur pureté par tout homme en toute situation.

Mais la morale appliquée n'est pas une science rigoureuse. Les règles sont générales et abstraites, alors que l'action est toujours concrète et individuelle. Le moraliste ne peut donc pas faire autrement que d'adapter les règles générales au cas concret, ce qui est la casuis-

tique. Et pour réaliser cette adaptation il ne peut faire autrement que de peser avec prudence des probabilités. Pascal avait raison de protester contre le « laxisme » qui n'accorde pas assez d'importance aux règles générales. Mais il est tombé dans l'erreur inverse qu'on peut appeler le « rigorisme », qui n'accorde aucune attention à la situation concrète de l'individu.

Ainsi, selon le sens qu'on donne au terme de moraliste, Pascal sera critiqué ou admiré. Car personne ne conteste qu'il excelle dans l'analyse du cœur humain. Dans les *Pensées*, il jette des traits de lumière sur cette zone obscure qui est à la jonction de la vie psychologique, de la vie morale et de la vie religieuse. Quel que soit le rôle que ses descriptions jouent dans son apologie du christianisme, elles peuvent être considérées en elles-mêmes, et sont d'une criante vérité l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, l'ennui et le divertissement, l'inquiétude, la duplicité de l'homme, le malheur de sa condition.

4. — Le métaphysicien.

Pascal n a pas cultivé la métaphysique proprement dite. L'ignorait-il? Nous sommes tenté de le croire. Le peu qu'il dit des « preuves de Dieu métaphysiques » (fr. 242, 543) montre en tout cas qu'il la méprisait sans s'en faire une idée bien nette. Nous touchons là une des limites de son génie. Mais les *Pensées* contiennent un certain nombre d'idées qu'on peut ranger sous le titre large de métaphysique.

Il y a d'abord les éléments d'une *critique de la connaissance* qui s'organisent autour de deux couples de notions opposées : dogmatisme et scepticisme, cœur et raison.

Pascal critique si bien les facultés de connaissance qu'il paraît donner gain de cause au scepticisme. Ses arguments sont sans originalité, tirés de Montaigne et de Descartes : erreurs des sens, tromperies de l'imagination, illusions des songes, hypothèse du malin génie. Conclusion « le scepticisme est le vrai » (fr. 432). « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse » (fr. 83). Rien d'étonnant, donc, qu'on ait longtemps tenu Pascal pour un sceptique qui se réfugie dans la foi. Mais c'est une erreur. Pascal n'est sceptique ni par tempérament ni par doctrine. Le scepticisme n'est qu'un moment de sa dialectique. Car en même temps, il déclare que l'homme ne peut pas se tenir au scepticisme et que de fait il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La raison est impuissante à réfuter l'argumentation sceptique, mais la nature nous empêche de douter de tout (fr. 395, 434).

La solution de l'antinomie se trouve dans la notion de cœur. Elle est très complexe. Son origine est biblique, elle désigne alors l'homme intérieur, pris globalement, sans distinction de facultés. Chez Pascal, le cœur englobe l'instinct, le sentiment, la volonté, l'amour ; mais il ne s'y réduit pas. Il est aussi et principalement une fonction de connaissance qui s'oppose à la raison discursive en ce qu'elle est intuitive. Il est une perception directe, immédiate de la vérité, semblable à un sentiment ou à un instinct. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le fragment énigmatique : « Cœur, instinct, principes » (fr. 281). Le cœur est l'instinct des principes. Et en effet le cœur « sent » les premiers principes des mathématiques, par exemple qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que la série des nombres est infinie. La raison ne peut ni prouver ni combattre cette intuition, car c'est sur elle, « sur ces connaissances du cœur et de l'instinct » qu'elle fonde tout son discours (fr. 282).

Et c'est au cœur, incliné et illuminé par la grâce, que Pascal rapporte la foi. « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Ce serait une erreur de tenir Pascal pour un « sentimentaliste » ou un « fidéiste ». Quand il parle du sentiment de Dieu, il n'entend ni la conscience de sa présence en nous, ce qui serait l'expérience mystique, ni un simple sentiment d'amour et de piété, un état effectif comme on dirait aujourd'hui. Il veut souligner que la foi n'est pas une opération discursive, la conclusion d'un raisonnement, mais une sorte d'intuition de Dieu qui se révèle à nous, une intuition aussi certaine et immédiate, quoique obscure, que la vue des principes qu'il appelle aussi un sentiment.

D'autre part, il y a dans les *Pensées* une *métaphysique de l'homme* qui préfigure l'existentialisme contemporain et la philosophie de l'absurde. Il n'y aurait pas à forcer beaucoup les expressions de Pascal pour les traduire en termes de Heidegger ou de Camus. En tout cas, aucun des thèmes actuellement exploités par l'existentialisme, mis à part celui de la liberté, n'est ignoré de Pascal. Voici quelques articulations principales. Elles peuvent se grouper autour du grand fragment sur les deux infinis (fr. 72).

L'homme, réalité finie, est perdu dans l'univers ; il est comme suspendu entre deux infinis, l'un de grandeur, l'autre de petitesse, entre le néant et le tout. Cette situation le met dans l'impossibilité de comprendre les extrêmes, le principe et la fin des choses, et donc de comprendre à fond aucune chose.

Son être propre lui est pareillement incompréhensible. Car il est composé de « deux natures opposées », et il ne peut concevoir comment un corps peut être uni à un esprit. « C'est le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être. »

Par la pensée, qui est connaissance et conscience, l'homme transcende l'univers matériel : le « roseau pensant » (fr. 339-349). Mais il n'est pas pur esprit, il est incarné, et son existence sur terre lui est aussi incompréhensible que sa nature. Il est jeté dans le monde, « embarqué », sans l'avoir voulu, par un concours de circonstances absolument contingent. Sa vie coule ; le présent, qui est seul réel, est insaisissable : il vit dans le passé par ses souvenirs ou dans l'avenir par ses projets. La mort finit la comédie. Il ne sait pas pourquoi il est né à tel moment plutôt qu'à tel autre, pourquoi sa vie est bornée à tel nombre de jours plutôt qu'à tel autre : ce sont là des faits bruts sans raison (fr. 123, 129, 172, 199, 213, 469).

5. — L'apologiste.

L'effort apologétique est traditionnel dans l'Église. Les Pères du IIe siècle, comme saint Justin, Tertullien, sont appelés apologistes parce qu'ils s'efforcèrent de justifier les chrétiens des calomnies de leurs persécuteurs. A l'époque scolastique, l'apologétique est intégrée à la théologie : elle consiste à exposer les « raisons de croire » qu'a le chrétien, puisque la foi est intellectuellement motivée et non pas un assentiment aveugle. Mais c'est un effort tout différent de l'apostolat qui a pour but de convertir, car la conversion des cœurs est une œuvre surnaturelle dont les principaux moyens sont la prière et le sacrifice, puis la catéchèse et l'exemple. Pascal s'insère donc dans une longue tradition, mais il donne un but apostolique à l'apologétique : il cherche à convertir, tout ensemble à convaincre et à persuader.

Le plan définitif de l'apologie n'était certainement pas arrêté dans son esprit à sa mort, de sorte que toute restitution qui se prétendrait la vraie est fausse par le fait même. Une chose au moins est sûre, c'est que Pascal n'aurait pas suivi l'ordre cartésien, un ordre linéaire enchaînant logiquement des théorèmes ; il aurait suivi « l'ordre du cœur », c'est-à-dire une organisation souple, les développements s'organisant autour d'un centre (fr. 283).

Quelques lignes maîtresses se dégagent cependant : 1° *inquiéter*, faire chercher la vraie religion ; 2° *attirer*, faire désirer que la religion chrétienne soit vraie ; 3° *prouver* qu'elle est vraie. Le troisième moment est essentiel, mais comme les arguments présentés par Pascal ne sont pas nouveaux, on ne se donne pas la peine, en général, de suivre le développement jusqu'au bout. Il importe cependant de savoir que Pascal ne se cantonnait pas dans une apologétique de l'immanence, et qu'il estimait valables les arguments traditionnels : les prophéties, les miracles, la perpétuité de l'Église, l'excellence de

la doctrine révélée, le témoignage des Apôtres, la sainteté de la Nouvelle Loi (fr. 289).

Le moment le plus célèbre de l'apologie est sans doute le *pari* (fr. 233). Ce serait une erreur grossière que de tout ramener à cette démarche ; on n'est même pas sûr qu'elle aurait figuré dans la rédaction définitive.

Le pari n'est qu'un moyen parmi d'autres de faire désirer que la religion chrétienne soit vraie, d'amener un incroyant à désirer croire. Il suppose un homme qui n'a aucune lumière, qui ne sait rien de Dieu, ni ce qu'il est, ni s'il est. Dieu est objet de pari parce que, selon qu'il existe ou non, il y a alternative de gain ou de perte. De plus, le pari est forcé, « vous êtes embarqué » : ne pas parier « pour » est en fait parier « contre », car à l'égard de la destinée on ne peut être neutre : par le seul fait de vivre d'une manière ou d'une autre, on prend parti pour ou contre Dieu.

Le texte est fort obscur. Pascal suppose d'abord qu'il y a « pareil hasard de gain et de perte », c'est-à-dire que le coefficient est 1/2. L'enjeu est la vie présente, 1 vie. Si le gain possible est 2 vies, il y a égalité, de sorte qu'il est indifférent de parier pour ou contre. Mais si le gain possible est 3 vies, il est déjà raisonnable de parier pour. A plus forte raison si le gain possible est une éternité de vie et de bonheur, un infini.

Mais ce n'est encore là qu'une analyse préliminaire. Les véritables termes du pari sont les suivants. Enjeu : 1, la vie présente finie, malheureuse. Le gain possible est un infini au carré : une vie de bonheur multipliée par deux infinis, l'un de durée, l'autre d'intensité. Le coefficient est $1/n$, une chance de gain contre un nombre aussi grand qu'on voudra, mais fini, de chances de perte. La conclusion mathématique est : parier pour. « Cela est démonstratif. »

Est-ce démonstratif ? Remarquons d'abord que l'argument est aussi compliqué, « impliqué » que les preuves métaphysiques de Dieu. Mais c'est sans doute un argument adapté à des joueurs. On lui reproche parfois d'être « intéressé », simple calcul d'intérêt. Mais le principe du désintéressement absolu est quiétiste ou kantien, non pas catholique ; Pascal demande le sacrifice des plaisirs sensibles en vue d'une transformation spirituelle ; tout est donc subordonné à l'intérêt moral, ce qui est le vrai désintéressement. Une critique plus grave est que l'argument peut valoir pour n'importe quelle religion qui promet la béatitude à ses fidèles ; et qu'il vaudrait plus encore pour une religion qui ne demanderait pas le sacrifice des plaisirs sensibles. Si Pascal n'envisage que le christianisme, c'est que c'était la seule religion possible en France au XVII[e] siècle, personne ne pouvant envisager de se faire musulman ou bouddhiste. Enfin,

l'argument manque son effet si l'incroyant attribue une valeur infinie aux plaisirs sensibles, non pas en soi, peut-être, mais subjectivement, c'est-à-dire en les regardant avec les yeux de la passion. L'argument n'est donc pas infaillible. Mais aucune argumentation ne convertit nécessairement.

6. — Le théologien.

Pascal s'est aventuré dans le domaine théologique avec les premières *Provinciales* et les *Écrits sur la grâce*. Il s'y montre franchement janséniste. Ailleurs, dans les *Pensées* en particulier, son jansénisme n'est pas formel, on peut toujours en discuter. A notre avis, il se manifeste par ce qu'il ne dit pas, plutôt que par ce qu'il dit : par exemple il ne nie pas la liberté, mais son analyse de l'homme ne la rencontre pas. Mais dans ces écrits le doute n'est pas possible.

Comme l'*Augustinus* de Jansenius, les *Écrits sur la grâce* sont farcis de citations de saint Augustin. Non pas que saint Augustin soit janséniste, mais on peut tirer de ses œuvres le jansénisme, à la seule condition de ne pas tenir compte des textes qui contrebalancent son pessimisme.

La théologie de Pascal est centrée sur les deux thèmes connexes de la grâce et du péché originel. Il prend chez saint Augustin la théorie des « deux délectations » : l'une, spirituelle, nous porte vers Dieu ; l'autre, charnelle, nous porte aux plaisirs sensibles. L'homme suit toujours une délectation ; la première est un don de la grâce, car le péché originel nous a fait esclaves de la concupiscence qui porte à la terre.

Dans l'ensemble, Pascal se propose de trouver une voie moyenne entre deux hérésies inverses : le pélagianisme et le luthéranisme. La première minimise les effets du péché originel et nie même la nécessité de la grâce pour que l'homme puisse faire son salut ; saint Augustin l'a combattue avec vigueur. L'autre exagère les effets du péché originel et admet que la nature humaine est corrompue dans son fond, que l'homme est incapable de faire par lui-même aucun bien ; le Concile de Trente l'a condamnée. L'idée de Pascal est donc juste. Seulement il englobe dans le pélagianisme des systèmes théologiques comme le molinisme, que l'Église ne considère pas comme hérétiques. Le seul fait de tenir pour hérétique une doctrine que l'Église ne condamne pas suffit pour que Pascal lui-même se trouve contre son gré rejeté du côté de l'hérésie.

Et c'est ce qui se voit nettement dans les *Provinciales*, sur la question de la grâce efficace et suffisante. Pascal nie la grâce suffisante et soutient que toute grâce est efficace. Cette querelle semble

purement scolastique, mais elle est grave. Car si toute grâce est efficace par elle-même, cela entraîne que, quand quelqu'un n'est pas sauvé, cela provient de ce qu'il n'a pas reçu toutes les grâces qui étaient nécessaires à son salut. D'où suit que Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, ou que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous. Ces formules ne se trouvent pas chez Pascal, ni même littéralement chez Jansenius ; mais elles expriment la logique de leur attitude. Et c'est exactement l'hérésie janséniste telle qu'elle fut définie et condamnée par Innocent X en 1653.

II

SYNTHÈSE DE LA PENSÉE PASCALIENNE

Toute la pensée de Pascal, et à travers elle tous les problèmes qui concernent l'homme, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue théologique, moral et spirituel, peuvent être synthétisés autour du grand fragment 793 sur les trois ordres.

« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle... Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi, et les corps rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un autre ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble on ne saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on ne saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel. »

Le but de ce fragment est seulement de montrer en quoi consiste l'excellence de Jésus-Christ : il n'a pas conquis des royaumes par l'épée ni fait la moindre découverte scientifique, mais il est venu avec l'éclat de son ordre qui consiste dans la sainteté. Mais si peu qu'on serre les idées jetées par Pascal, on voit s'esquisser une philosophie complète.

1. — La notion d'ordre.

Comme la notion de grandeur, la notion d'ordre est d'origine mathématique, et Pascal l'a dégagée très tôt. Dans un petit traité d'arithmétique sur les puissances numériques, il montre que les

lignes sont sans commune mesure avec les surfaces, et les surfaces avec les volumes, pour la bonne raison que, par définition, la ligne n'a pas de largeur, ni la surface d'épaisseur. Un ordre est donc un ensemble de grandeurs qui ont même nature, qui ont « commune mesure », qui sont régies par les mêmes lois d'augmentation et de diminution. Entre deux ordres de grandeur, il y a une coupure, une hétérogénéité radicale, de telle sorte que l'on ne peut passer de l'un à l'autre par une simple addition d'unités.

De là suit une loi capitale : « On n'augmente pas une grandeur d'un certain ordre en lui ajoutant, en tel nombre qu'on voudra, des grandeurs d'un ordre inférieur ; ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux volumes. » Cette loi peut encore s'exprimer ainsi : une grandeur quelconque d'un ordre inférieur est nulle en comparaison d'une grandeur quelconque d'un ordre supérieur. Elle n'est pas nulle en elle-même, elle peut s'ajouter aux grandeurs de son ordre, mais elle est nulle en comparaison d'une grandeur si petite qu'on voudra d'un ordre supérieur.

Il serait très instructif de comparer l'emploi que Descartes et Pascal font de la notion d'ordre. Descartes pose fermement qu'il y a divers types d'être : l'étendue, la pensée, Dieu. Mais il ne leur applique jamais le terme d'ordre. Il n'emploie le terme qu'au singulier. L'ordre est unique, c'est l'enchaînement logique des vérités, tel qu'on le trouve en perfection dans la série des théorèmes de la géométrie. Pascal n'ignore pas cet ordre rationnel, qui est tout l'art de convaincre. Mais il ne s'y cantonne pas. Il y ajoute d'abord « l'ordre du cœur », qui est l'art de persuader. Et surtout il introduit dans la philosophie une acception nouvelle du terme qui est aussi d'origine mathématique, mais qui a une portée métaphysique : un ensemble de grandeurs, homogène en lui-même et hétérogène à tout autre.

Ainsi, partant de la notion purement mathématique et abstraite d'un ordre de grandeur, Pascal le remplit, si l'on peut dire, d'humanité, grâce à ses expériences d'homme du monde, de savant et de chrétien.

2. — Les trois ordres.

Pascal distingue trois plans d'être : matériel, spirituel, surnaturel, et en conséquence trois types de valeur. C'est une vue sommaire. Elle suffit très bien quand il s'agit de l'homme, mais elle devrait être précisée si l'on voulait l'appliquer à l'univers. Ainsi dans l'ordre des corps, il faudrait faire une coupure entre les corps bruts et les corps vivants, car ils constituent deux ordres distincts. Dans l'ordre des

esprits, il faudrait faire deux coupures : entre les esprits incarnés, les esprits purs, et l'esprit infini, incréé, qui est Dieu. Dans l'ordre de la charité, il faudrait au moins distinguer la ligne de la sainteté et celle du sacerdoce, car on peut être saint sans être prêtre et inversement ; et dans chaque ligne, de nouvelles coupures seraient encore à introduire. Mais bornons-nous à considérer les ordres de Pascal. Nous allons voir surgir tous les problèmes essentiels de la philosophie.

Y a-t-il des corps ? Leur existence est niée avec persévérance par toutes les écoles idéalistes. Nous tiendrons pourtant qu'ils existent « en soi », c'est-à-dire indépendamment de la connaissance que nous en avons, parce que c'est une donnée évidente de l'expérience sensible. De même nous tiendrons pour évident que l'homme a un corps.

L'univers matériel est doué d'une réelle homogénéité, car chaque chose est liée à toutes les autres, « la mer entière change pour une pierre » ; l'homme n'en est qu'une infime partie et n'échappe à aucune de ses lois. Mais l'homme est doué de sensibilité, de sorte qu'il trouve dans le monde un certain nombre de grandeurs, comme les plaisirs, la richesse, la puissance, qui sont bien nommées « grandeurs charnelles ». Sa concupiscence les revêt d'attraits trompeurs, et il s'y attache comme à une fin dernière, quoiqu'elles soient incapables par nature de le satisfaire.

Y a-t-il autre chose que des corps ? L'existence de l'esprit est niée par toutes les écoles matérialistes. Nous l'affirmerons cependant en nous fondant sur l'expérience de la pensée abstraite et de la réflexion, qui donne une base solide pour une preuve de la spiritualité de l'âme. Et y a-t-il des esprits, une pluralité d'esprits ? Le panthéisme idéaliste le nie : il soutient l'unité de l'esprit. Là contre nous poserons que chaque homme a une âme, en nous fondant sur l'expérience de notre propre subjectivité.

Les esprits ne sont pas comme les corps dans une stricte interdépendance. Ils forment cependant un ordre, non seulement parce qu'ils ont même nature, mais parce qu'ils ont entre eux des relations qui les unissent en une république ou une société : Archimède « a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ». Les grandeurs d'esprit sont pour Pascal strictement intellectuelles ; ce sont les sciences, la géométrie, les inventions. En cela nous remarquerons une double limitation. D'abord Pascal n'admet pas, comme on peut le voir dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, que soit possible une grandeur simplement morale, distincte de la sainteté chrétienne, une vertu naturelle ; il taxe de « superbe diabolique » l'héroïsme des Stoïciens. D'autre part, Pascal ne paraît pas se douter que dans

le plan intellectuel il y ait une culture plus haute que la science, une culture qui soit déjà vraiment une sagesse : la métaphysique. Volontiers, donc, nous dirions avec et contre Pascal tout ensemble que les grandeurs spirituelles sont de plusieurs sortes : morales, d'abord, intellectuelles, ensuite ; et celles-ci mêmes sont multiples : les sciences expérimentales (esprit positif), les sciences mathématiques (esprit géométrique), les sciences de l'homme (esprit de finesse), la science de l'être (esprit métaphysique).

Y a-t-il des réalités surnaturelles ? Seule la foi nous le fait affirmer, contre tous les rationalismes. La foi est au-dessus de la raison, mais non pas contre, car il y a des raisons de croire, de sorte qu'il est raisonnable que la raison se soumette quand elle voit qu'elle doit se soumettre (fr. 267-273). Et que découvre la foi ? Avant tout Jésus-Christ, le Verbe incarné, qui est le centre de tout l'ordre surnaturel, par qui nous avons communication avec Dieu et en qui tous les chrétiens forment un seul corps parce qu'ils participent à sa vie (fr. 481-484, 512, 547). L'idéal de cet ordre est la sainteté, sa loi fondamentale est la charité. L'une et l'autre trouvent en Jésus-Christ leur parfait modèle.

Tout cela va de soi pour un chrétien. Le seul point délicat est de savoir si nous pouvons suivre Pascal quand il écrit : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ » (fr. 547). « Il est non seulement impossible mais inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ » (fr. 549). « Le déisme (est) presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme » (fr. 556). Saint Paul prenait comme un fait que les païens ont connu Dieu par ses œuvres, *per ea quae facta sunt*, et s'il les condamne, c'est précisément parce qu'ayant connu Dieu ils ne l'ont pas servi. De plus, il est faux que la religion chrétienne abhorre le déisme presque autant que l'athéisme ; elle le bénit formellement en l'assumant à son dogme. Enfin, humilier la raison quand elle est orgueilleuse, c'est-à-dire quand elle s'érige en juge suprême de la vérité, c'est l'estimer à son juste prix ; mais lui dénier toute ouverture sur Dieu, c'est la mépriser injustement. Pascal est sur le chemin qui mène à Kant.

3. — Rapport des ordres.

Pascal, avec sa métaphore de la « distance », marque admirablement la *transcendance* des ordres supérieurs par rapport aux inférieurs.

L'esprit est à une « distance infinie » des corps. De là suit que les grandeurs charnelles sont nulles en comparaison des spirituelles et n'y peuvent rien ajouter. Ainsi la richesse est pur néant par rapport

à la science, toutes les richesses du monde ne valent pas la moindre pensée et ne peuvent la produire ; le riche est même incapable d'apercevoir la grandeur du savant.

Le surnaturel est à une « distance infiniment plus infinie » de l'esprit, de sorte que les deux premiers ordres, vus du troisième, n'en forment plus qu'un : la nature. Par conséquent, les grandeurs naturelles, tant charnelles que spirituelles, sont nulles en comparaison des grandeurs surnaturelles et ne peuvent rien y ajouter. Toute la science du monde ne vaut pas le moindre mouvement de charité et ne peut l'engendrer ; le savant est incapable d'apercevoir la grandeur du saint.

En fin de compte, la charité a sur toutes les autres grandeurs une prééminence absolue. Aux yeux du chrétien, les grandeurs charnelles et spirituelles sont néant, et son attitude à leur égard ne peut être que l'indifférence ou le mépris. A ce niveau, où sont en jeu les principes suprêmes de la spiritualité chrétienne, Pascal rejoint saint Ignace dont il a pourtant si violemment combattu les fils. La seule chose qui compte est d'aimer Dieu, peu importe le reste. C'est le principe même des *Exercices*. Saint Ignace le pose dans la *Méditation fondamentale* et dans l'annotation sur *Les trois degrés d'humilité*.

Mais Pascal ne marque aucunement l'*immanence* des ordres. Ce n'était pas utile au but précis du fragment, mais c'est nécessaire si l'on veut grouper autour de lui une doctrine satisfaisante. Car c'est le même homme qui mène une vie physique et sensible, une vie intellectuelle et une vie surnaturelle. Loin que la transcendance fasse obstacle à l'immanence, elle la rend possible au contraire. Deux corps ne peuvent coïncider, ni deux esprits ; mais l'esprit peut être présent « dans » le corps, et la grâce dans l'homme, parce qu'ils leur sont transcendants.

Il y a d'abord immanence de l'esprit au corps : l'esprit anime le corps, le vivifie, l'organise, le meut. Il est donc normal que l'esprit se soucie du bien du corps, de sa santé, de sa vigueur, qu'il travaille au bien du corps par ses inventions. De fait, Pascal a soulagé le travail des hommes en inventant la brouette, la machine à calculer, la Société des transports en commun de la région parisienne, sous le nom de « carosses à cinq sols ».

Inversement, le corps conditionne dans une certaine mesure le développement de l'esprit. La sensation est nécessaire à la pensée, car elle lui fournit ses objets, et la sensibilité suppose le fonctionnement de tous les organes du corps. Plus largement, un minimum de grandeurs charnelles est nécessaire à l'esprit : santé, bien-être, loisir, argent. La vie morale et toute culture intellectuelle sont rendues pratiquement impossibles par un excès de misère ou par un

excès de maladie. On peut donc dire qu'en définitive c'est pour lui-même que l'esprit travaille quand il prend soin du corps.

Mais au-delà d'une certaine limite, le développement des grandeurs charnelles est dangereux pour la vie de l'esprit : on risque de se laisser absorber, de mépriser les ordres supérieurs, ce qui devient une véritable perversion. Ainsi le sportif consacre la totalité de son temps et de ses forces à développer ses muscles. Le riche a le culte exclusif de l'argent. Le capitaine met sa fin dernière dans la conquête. Chacun à sa manière s'enferme dans l'ordre des corps. De là suit qu'une certaine mortification du corps est nécessaire pour le mettre et le maintenir à sa place, qui n'est pas la première, pour refréner les passions qui absorbent le cœur, pour s'interdire des jouissances qui avilissent l'homme.

Il y a de même immanence de la grâce en l'homme. La vie chrétienne est surhumaine, mais non pas inhumaine. La grâce anime l'homme au plus profond de son être, pénètre sa substance et sanctifie du dedans toutes ses activités, à la seule condition qu'elles soient sanctifiables, c'est-à-dire moralement honnêtes. C'est pourquoi il y a une sainteté « royale » comme celle de saint Louis, une sainteté « guerrière » comme celle de saint Maurice ou de sainte Jeanne d'Arc, une sainteté « théâtrale » (saint Genest), une sainteté « savante » (saint Albert le Grand), une sainteté « commerciale » (saint Come et saint Damien), une sainteté « familiale » et « politique » (saint Thomas More), et même une sainteté « philosophique » (saint Justin et saint Thomas d'Aquin). Pour un cœur plein de charité, tout peut être instrument de sanctification, même les grandeurs humaines les plus dangereuses.

Inversement, un certain développement humain conditionne la sainteté. Un minimum de santé physique semble requis, spécialement en ce qui concerne l'équilibre nerveux, un minimum d'intelligence et de bon sens. Quant à la volonté, c'est un maximum qu'il faut dire, le courage, l'audace et la persévérance, de sorte que les saints sont tous, chacun à sa manière, de beaux exemplaires d'humanité. Du reste, il est clair que la vie surnaturelle ne se développe pas hors de l'homme, mais en lui, c'est-à-dire par son effort ou son travail tant physique que spirituel.

Mais dès qu'on utilise les ordres inférieurs, il y a danger de s'y attacher, on risque de se laisser détourner de Dieu par les créatures qui devraient être pur moyen de le servir. D'où suit la loi de renoncement. Il est nécessaire d'abord de renoncer intérieurement à toute grandeur naturelle en tant que but ou fin dernière, car Dieu seul mérite d'être aimé pour lui-même et par-dessus toute chose. Il est nécessaire ensuite de renoncer effectivement à toute grandeur

naturelle qui fait obstacle au développement de la charité. Mais de dire quelle est impossible, car c'est un problème strictement personnel qui relève de la direction de conscience.

Conclusion.

Pour conclure, nous voudrions simplement signaler un fait qui nous paraît évident, mais qui semble avoir échappé à tous les historiens : c'est qu'avec sa notion d'ordre et sa doctrine des trois ordres Pascal retrouve sans le savoir la théorie thomiste de l'*analogie.*

Car l'analogie n'est pas autre chose qu'une distinction de divers types d'être, de degrés, d'ordres, de plans différents dans la réalité. Dire que les types sont divers, c'est dire qu'ils ne peuvent entrer en composition, s'additionner ou se soustraire, qu'ils ne peuvent même pas se comparer parce qu'ils n'ont pas commune mesure.

On objectera peut-être que les êtres d'ordres différents ont au moins ceci de commun qu'ils existent, et que par conséquent ils peuvent être réunis sous le concept d'être ou d'existant. Évidemment, la diversité des types n'est pas absolue : le concept d'être n'est pas « équivoque ». Les êtres, si différents qu'ils soient, ont entre eux des relations et quelque similitude : une grandeur charnelle est essentiellement différente d'une grandeur spirituelle, mais c'est tout de même une grandeur. Cependant, la diversité ayant son principe dans l'essence, elle ne peut manquer pour cette raison même de toucher l'existence : un corps n'a pas le même genre d'existence qu'un esprit parce que son essence est différente. Il y a donc entre les ordres une coupure qui empêche qu'on construise les degrés supérieurs avec les inférieurs, ou qu'on déduise les inférieurs des supérieurs.

La notion pascalienne d'ordre a donc une portée métaphysique considérable. Elle fournit en particulier l'antidote du panthéisme sous quelque forme qu'il se présente, réaliste comme chez Spinoza, idéaliste comme chez Hegel. En effet, l'argument fondamental du panthéisme consiste à dire que si Dieu est infini il doit être tout, car autrement, si quelque chose existait en dehors de lui, il serait limité par cet être. Or il suffit d'avoir la moindre idée de ce qu'est une différence d'ordre pour comprendre qu'une créature, ou disons un être fini quelconque, ne fait pas nombre avec Dieu. « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant », dit Pascal. La créature s'anéantit devant Dieu, elle ne le limite pas, elle ne lui ajoute ni ôte rien, de sorte qu'il n'y a pas plus d'être après la création qu'avant. Si Dieu est l'être infini, il constitue à lui seul un ordre qui transcende tous les ordres de l'être créé.

Cela dit, nous pouvons aborder Spinoza.

CHAPITRE III

SPINOZA

Bibliographie. — Les *Œuvres* de Spinoza ont été éditées en 4 volumes par VAN VLOTEN et LAND. Elles sont traduites en français par APPUHN en 5 volumes (Garnier). Le petit traité *De la réforme de l'entendement* donne une idée de la méthode et de l'intuition centrale de Spinoza. — Sur Spinoza, commencer par le chapitre de DELBOS dans *Figures et doctrines de philosophes.* Voir ensuite SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux* (Desclée-De Brouwer), puis DELBOS, *Le spinozisme* (Vrin). L'ouvrage de BRUNSCHVICG, *Spinoza et ses contemporains* (P. U. F.) est du plus haut intérêt, mais il est historiquement faux, car Brunschvicg a repensé Spinoza à la lumière de Kant, et il en a fait un idéaliste.

Biographie.

Baruch Despinoza est né à Amsterdam en 1632. Il appartenait à une famille de marchands juifs émigrés du Portugal. C'était un enfant d'une intelligence vive. Il fréquenta d'abord l'école rabbinique, où il apprit l'hébreu et étudia les Livres saints. Destiné à devenir lui-même rabbin, il prit contact avec les commentaires classiques de la Bible : le Talmud et la Cabbale, ainsi qu'avec les philosophes juifs du moyen âge. Sorti des écoles, il se donna une culture étendue, spécialement en mathématiques. On ne sait pas exactement d'où lui est venue son idée directrice ; son panthéisme peut provenir des spéculations de la Cabbale, ou de Giordano Bruno. Mais on sait qu'il lut Descartes vers 1654 et qu'il y puisa le cadre conceptuel et la technique logique de son système.

Spinoza s'était éloigné peu à peu de la religion juive orthodoxe. Diverses tentatives faites par les rabbins pour le ramener sinon à la foi, du moins à la pratique, échouèrent. En conséquence,

il fut solennellement excommunié le 27 juillet 1656. Il se retire alors à La Haye, où il vit très simplement, gagnant sa vie en polissant des verres de lunettes. Sa réputation grandit. Il a bientôt un cercle d'amis fervents. Il est en relations avec le Grand Pensionnaire Jean de Witt qui le force à accepter une pension de 200 florins. Il reçoit la visite de Leibniz. Condé cherche à l'attirer en France. L'Electeur palatin lui offre une chaire à Heidelberg. Mais Spinoza tenait par-dessus tout à sa liberté de pensée.

De son vivant, il a publié fort peu de choses. En 1663, les *Principes de la philosophie cartésienne* à quoi sont jointes des *Pensées métaphysiques* qui ne présentent pas encore beaucoup d'originalité. En 1670, le *Traité théologico-politique* qui définit les rapports de l'Église et de l'État et revendique la liberté de pensée.

Miné par la phtysie, Spinoza meurt en 1677, à l'âge de quarante-cinq ans, dans une paix intérieure parfaite. Il avait demandé qu'on brûle tous les papiers qu'il laisserait, mais ses amis, passant outre à sa volonté, publièrent tout ce qu'ils trouvèrent.

Les œuvres posthumes de Spinoza comprennent : 1° un petit traité de méthode intitulé *De la réforme de l'entendement* écrit vers 1661, inachevé ; 2° un *Traité politique*, écrit vers 1675, inachevé ; 3° le *Court traité*, qui présente une première esquisse du système ; 4° l'*Éthique*, qui est l'œuvre essentielle de Spinoza ; 5° enfin une grammaire hébraïque. Un certain nombre de lettres ont été conservées et ajoutées plus tard au recueil.

Novalis a dit de Spinoza qu'il était « un philosophe ivre de Dieu ». C'est très juste. Son but est moral, ou spirituel : conduire l'homme à la béatitude qui consiste à « devenir une même chose avec Dieu ». Mais c'est par l'exercice de l'intelligence qu'il entend parvenir à ce but. Le titre de l'*Éthique* est très révélateur : *Ethica ordine geometrico demonstrata*. On y reconnaît l'influence de Descartes. Spinoza donne à sa pensée une forme « géométrique », il procède par définitions, axiomes, postulats, théorèmes, démonstrations, corrollaires. Cependant cette méthode sert à développer une intuition qui est plus mystique que rationnelle : le panthéisme.

I

LA MÉTHODE

Le traité *De emendatione intellectus* correspond très exactement aux *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes. Non seulement il

définit la méthode et par la force des choses esquisse déjà les grands traits de la doctrine, mais il adopte le critère cartésien de l'idée claire et la conception cartésienne de la déduction. On retrouve même chez Spinoza un analogue du cercle cartésien, car la méthode engendre la doctrine, mais c'est la doctrine qui justifie la méthode. Aussi le *De emendatione* est résumé dans l'*Éthique* à la place qui lui convient dans le système (II, 40-47).

Le but de la vie est le bonheur, et le bonheur consiste dans la possession du vrai bien qui porte la nature humaine à son plus haut point de perfection. La première condition pour atteindre le bonheur est donc la réforme de l'entendement, c'est-à-dire la découverte d'une méthode capable de nous faire connaître la vérité sur toutes choses.

1. — Les trois genres de connaissance.

Spinoza commence par classer les divers types de connaissance. La classification du *De emendatione* ne correspond pas exactement à celle de l'*Éthique* ; nous suivrons cette dernière.

Au plus bas degré est la connaissance par témoignage, par ouï-dire, ou par signe. C'est ainsi que nous connaissons la date de notre naissance. Au-dessus se situe « l'expérience vague » : c'est la perception sensible d'un objet singulier. Ces deux types sont réunis sous le nom de « connaissance du premier genre ». Ce qui la caractérise, c'est de présenter des faits bruts, dispersés, sans lien, inintelligibles, « des conséquences sans prémisses ». Elle est douteuse et obscure, sujette à l'erreur. En mettant les choses au mieux, elle ne peut s'élever plus haut que l'opinion.

La « connaissance du deuxième genre » est la démonstration, ou la déduction, conçue sur le modèle des mathématiques. Elle saisit l'essence des choses et l'explique par ses principes prochains. Elle apporte ainsi l'intelligibilité, et par conséquent la vérité. Les démonstrations, dit Spinoza, « sont les yeux de l'âme par lesquels elle voit et observe les choses ».

La « connaissance du troisième genre » est l'intuition. Ici Spinoza se sépare de Descartes, car pour lui l'intuition ne consiste pas à saisir une nature simple quelconque. Son objet propre est le principe suprême, la raison d'être dernière de toute chose, c'est-à-dire Dieu. Cependant, on pourrait dire que Spinoza est dans la ligne du cartésianisme, et même plus rigoureux que lui, car si l'intuition doit fonder la déduction, elle doit saisir directement le principe dont tout dépend, la raison de tout. Or Dieu est antérieur à tout, aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de

l'être, puisque nous n'avons l'idée du fini que par rapport à l'idée d'infini.

On peut donc déjà prévoir comment se développera le système spinoziste. Il déduira toutes choses de l'idée de Dieu. Spinoza exprime parfaitement sa position quand il dit : « Les scolastiques partaient des choses, Descartes part de la pensée, moi je pars de Dieu. » En cela même le panthéisme est déjà postulé, car on ne peut espérer déduire le monde à partir de Dieu que si le monde découle de Dieu par nécessité de nature et ne s'en distingue pas réellement. Si Dieu est transcendant, s'il crée le monde librement, on pourra bien remonter par analyse du monde à Dieu comme à sa cause ou raison d'être, mais on ne pourra pas suivre la marche inverse et procéder synthétiquement. Tout ce qu'on peut déduire de l'idée de Dieu, de sa définition comme être *a se*, ce sont ses propres attributs.

2. — L'idée vraie.

Nous venons de voir que l'intuition et la déduction sont nécessairement vraies. Il faut maintenant serrer de plus près ce que Spinoza entend par vérité.

D'abord, la vérité est chez lui une propriété de l'idée et non pas du jugement. L'idée émane de l'entendement par une pure spontanéité naturelle : « J'entends par idée un concept que l'esprit, *mens*, forme parce qu'il est chose pensante. » L'idée se distingue de la représentation sensible, que Spinoza appelle « imagination », par deux caractères. D'abord elle est un acte, alors que la connaissance sensible est passive. Et surtout elle est claire et distincte, alors que la représentation sensible est confuse. Bref, l'idée est la représentation intellectuelle d'une essence, et elle est nécessairement claire.

Et voici le point capital : la clarté de l'idée est sa vérité même. La vérité ne consiste pas en ce que l'idée est conforme à l'objet, relation que Spinoza appelle « dénomination extrinsèque ». La vérité consiste en une « dénomination intrinsèque », c'est-à-dire dans le rapport de l'idée à l'entendement qui la produit. Spinoza reprend à la scolastique le terme d'adéquation : une idée vraie est une « idée adéquate » ; mais il inverse le rapport : l'adéquation qui définit la vérité est un rapport à l'esprit, non à l'objet. Pour traduire la théorie spinoziste en termes scolastiques, il faudrait dire qu'il s'agit de la vérité ontologique de l'idée, que l'idée vraie est une « vraie idée », c'est-à-dire une idée réellement pensée, effectivement produite par l'esprit. Du reste Spinoza écrit rarement « une idée vraie, *idea vera* », mais presque toujours « une vraie idée, *vera idea* ». Ce fait, peu

remarqué des historiens, négligé par tous les traducteurs, nous paraît très éclairant.

Tout cela est condensé dans cette définition de l'*Éthique* (II, déf. IV) : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques de la vraie idée. Je dis intrinsèques pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir l'accord de l'idée avec l'objet dont elle est l'idée. » Bref, vérité, pour Spinoza, signifie intelligibilité.

Cela n'empêche pas que l'idée vraie ne soit conforme à son objet, au contraire elle l'est nécessairement. C'est même un axiome : « Une idée vraie, *idea vera*, doit s'accorder avec son objet, *cum ideato convenire* » (I, ax. VI). Ce qui est remarquable, c'est que cette conformité de l'idée à l'objet ne soit pas la définition de la vérité, mais seulement une propriété secondaire. L'idée est conforme à l'objet parce qu'elle est vraie, et non inversement.

Le passage de la vérité ontologique à la vérité logique de l'idée sera justifié par la métaphysique qui démontrera qu'il y a un parallélisme exact entre la pensée rationnelle et les choses. Il est cependant évident dès maintenant qu'une vraie idée est une idée vraie, parce que Spinoza, comme Descartes, prend pour type de la connaissance la pensée mathématique. L'esprit construit une essence, une figure ou un nombre, selon une loi ; son idée est vraie indépendamment de l'existence de son objet, et c'est la vérité de l'idée qui engendre l'objet.

Il n'y a plus maintenant qu'une remarque à faire pour achever de définir la méthode. C'est que l'idée vraie est nécessairement reconnue comme telle, qu'on ne peut avoir une idée vraie sans avoir conscience de sa vérité. L'idée vraie exclut donc toute crainte d'erreur et toute possibilité de doute. « Celui qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance » (II, 43). L'idée vraie est son propre critère. « De même que la lumière manifeste à la fois elle-même et les ténèbres, ainsi la vérité est norme d'elle-même et du faux, *veritas norma sui et falsi.* » La méthode se ramène donc en fin de compte à la conscience intellectuelle, ou réflexion, que Spinoza appelle « une idée de l'idée ».

Et par conséquent le scepticisme est impossible à celui qui pense. Le sceptique, ou bien parle contre sa conscience, ou bien est dépourvu de conscience, ou bien tout simplement ne pense pas.

Cela dit, suivons le développement de l'*Éthique*.

II

LA MÉTAPHYSIQUE

Le rôle de la métaphysique est de déterminer les conditions ontologiques de la béatitude, c'est-à-dire de montrer comment l'homme peut se diviniser. Toutes ses propositions sont rationnellement déduites de l'idée de Dieu, à part quelques vérités évidentes qui sont posées à titre d'axiomes, et quelques faits d'expérience qui sont admis à titre de postulats.

1. — La substance.

La définition de la substance est donnée dès la première page de l'*Éthique*, et si on l'admet, tout est réglé : le panthéisme est posé et on n'aura plus qu'à en tirer les conséquences.

« J'appelle substance ce qui existe en soi et est conçu par soi. » Le premier membre de la définition est une simple reprise d'Aristote. Le second est caractéristique de Spinoza.

Il va de soi que l'idée de substance est celle d'une certaine plénitude d'existence. Chez Aristote, la substance est ce qui existe en soi, c'est-à-dire ce qui n'a pas besoin d'un sujet en quoi il existe, comme l'accident qui n'existe qu'en autre chose. Mais Aristote maintient la substance dans la ligne de l'inhérence et ne la transporte pas dans celle de la causalité : il admet très bien qu'une substance puisse exiger des causes pour la produire et la maintenir dans l'existence. Descartes fait un pas de plus en définissant la substance : « ce qui n'a besoin que du concours de Dieu pour exister ». C'est délier la substance de toute causalité créée, la rendre indépendante des causes secondes et la faire dépendre uniquement et directement de la cause première. Spinoza fait encore un pas et en arrive à faire de la substance un être pleinement et totalement indépendant, qui se suffit, qui est *a se*. En effet, la substance est conçue sans référence à rien d'autre ; cela revient à dire qu'elle a en elle-même sa raison d'être.

De cette définition il suit que la substance existe nécessairement, car son essence enveloppe l'existence. La preuve ontologique est la seule preuve que Spinoza puisse admettre, car elle est la seule qui soit conforme aux exigences de la « géométrie ». Il démontre ensuite que la substance est infinie, éternelle, parfaite, unique. Enfin il la nomme : la substance est Dieu.

Ainsi Dieu est le seul être, la seule substance. Il ne peut produire d'autres êtres à titre de cause efficiente, car ce seraient d'autres substances, et on vient de démontrer que la substance est unique. Mais Dieu peut se manifester sous différents aspects : c'est ce que Spinoza appelle, en reprenant un terme scolastique, mais en le détournant de son sens propre, la « causalité immanente ».

2. — Les attributs.

Quand Spinoza parle des attributs de Dieu, il emploie le terme dans un sens tout nouveau. Un attribut n'est pas une propriété de la substance, comme d'être éternelle ou infinie. L'attribut est défini : « Ce que l'entendement conçoit dans une substance comme constituant son essence. »

Dieu étant infini, il a une infinité d'attributs, c'est-à-dire qu'il peut être conçu d'une infinité de manières. Mais en fait nous n'en connaissons que deux : l'étendue et la pensée.

Que ce soit un fait, Spinoza s'efforce de le dissimuler autant qu'il peut ; mais cela ressort assez des textes. Que l'étendue soit un attribut de Dieu, cela a de quoi surprendre, car on y voit généralement une propriété de la matière. Mais c'est que Spinoza a en vue l'étendue intelligible, condition d'intelligibilité de toutes choses selon la perspective du géomètre.

Il va de soi qu'en faisant de l'étendue et de la pensée non pas deux substances, mais deux attributs d'une même substance, Spinoza résoud le problème cartésien : le dualisme est surmonté par le panthéisme, ce qui est évident puisque le panthéisme est un monisme.

Chaque attribut est infini, puisqu'il est l'essence divine elle-même sous l'un de ses aspects.

3. — Les modes.

Les attributs revêtent différents modes. Ceux-ci sont définis : « les affections de la substance ». Malgré l'apparence on est aux antipodes d'Aristote. Chez celui-ci, les accidents ont une certaine réalité, distincte de celle de la substance, précisément parce qu'ils n'existent pas comme elle « en soi », mais seulement « en autre chose ». Chez Spinoza, les modes sont des déterminations finies de la substance ; ils n'ont pas d'autre réalité qu'elle.

Chaque attribut a une infinité de modes finis. Les modes constituent le monde : le monde matériel est l'ensemble des modes de l'étendue divine, le monde spirituel, l'ensemble des modes de la pensée divine.

Une stricte nécessité règne dans l'univers : la même nécessité que celle de Dieu, la nécessité même par laquelle Dieu existe. Et les deux séries de modes se développent parallèlement puisque ce ne sont que des manifestations de la même substance.

Tels sont donc les rapports de Dieu et du monde selon Spinoza. Il n'y a pas création libre d'autres êtres, puisque toute causalité transitive est supprimée. Il n'y a pas non plus émanation, au sens de Plotin, parce que ce serait une dégradation de la substance. Il y a identité quant à l'être, avec une différence d'aspects ou de points de vue. Dieu est la « nature naturante », le monde la « nature naturée ». On peut dire encore avec Delbos qu'il y a « production nécessaire du monde, assimilée à la déduction des propriétés qu'enveloppe une notion ». Dieu s'explique, s'explicite, se manifeste en un monde, et le monde ne pourrait être autre qu'il est, pas plus que Dieu ne peut être autre qu'il est. Spinoza maintient pourtant que Dieu est cause libre du monde, parce qu'il n'est pas contraint du dehors, mais agit par la seule nécessité de sa nature. Cette liberté est celle que la scolastique appelle *libertas a coactione*, elle n'est qu'une simple spontanéité naturelle.

III

LA PSYCHOLOGIE

Il ne s'agit pas évidemment d'une psychologie expérimentale, mais d'une déduction de la nature humaine, ou d'une métaphysique de l'homme.

Elle repose sur deux axiomes : « L'homme pense », et : « Nous sentons qu'un certain corps est affecté de multiples façons » (II, ax. II et IV). Sur quoi on remarquera d'abord la transposition que Spinoza fait subir au *cogito* cartésien. Il ne dit pas : « je pense », ce qui serait un simple fait, une vérité contingente ; il dit : « l'homme pense », ce qui est une vérité nécessaire et qui peut être érigée en axiome, car elle exprime l'essence de l'homme. Spinoza pourtant ne pose aucune définition de l'homme, comme il le devrait pour procéder géométriquement ; le premier axiome en tient lieu. D'autre part on remarquera que l'existence des corps n'est pas déduite comme chez Descartes, ni posée à titre d'évidence comme dans la scolastique ; elle est implicitement contenue dans le second axiome. Et quant à cet axiome, il est difficile d'y voir une vérité nécessaire. C'est un fait, nous semble-t-il, que Spinoza érige en droit.

1. — L'homme.

Admettant donc que l'homme pense et qu'il a un corps, il suffit d'assumer ces deux vérités dans le cadre métaphysique préétabli pour leur donner tout leur sens.

Par son corps, l'homme est un mode de l'étendue divine ; par son âme il est un mode de la pensée divine ; c'est la même réalité, exprimée de deux façons différentes, *eadem res, duobus modis expressa.*

Entre l'âme et le corps, il n'y a aucune interaction. Le corps ne peut déterminer l'âme à penser, et l'âme ne peut déterminer le corps au mouvement ou au repos. La raison en est claire : des attributs différents ne peuvent agir l'un sur l'autre.

Dirons-nous même qu'il y a union de l'âme et du corps ? Spinoza emploie le mot, mais c'est pour se conformer à l'usage. Au plan de l'être, c'est-à-dire de la substance, il n'y a pas union mais identité. Au plan des modes, c'est-à-dire de l'apparence, il n'y a pas union mais radicale distinction. Mais en vertu du parallélisme des attributs, il y a toujours correspondance exacte entre les états de l'âme et ceux du corps.

Considérons maintenant de plus près la nature de l'âme. Nous venons de voir qu'elle est une pensée ou une idée de Dieu, « une partie de l'entendement infini de Dieu ». Mais d'un autre point de vue, comme une idée a nécessairement un objet, l'âme est l'idée d'un certain corps existant en acte. Cela revient à dire que dans un homme donné, son âme est l'idée de son corps, qu'elle commence et finit avec lui. Et comme le corps humain est lui-même composé d'un grand nombre de corps, l'âme qui en est l'idée n'est pas simple mais composée d'un grand nombre d'idées.

2. — L'entendement.

C'est ici seulement que se trouve fondée la méthode. Puisque les deux attributs divins, la pensée et l'étendue, se développent parallèlement, on est en droit de poser que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (II, 7). On est donc certain *a priori* qu'une idée adéquate est vraie, c'est-à-dire conforme à son objet. Mais comme dans chaque plan tout se tient et s'enchaîne nécessairement, une idée, pour être adéquate, doit contenir la cause ou la raison de l'essence qu'elle représente. Et comme en fin de compte c'est Dieu qui est la raison de tout, une idée n'est adéquate que si elle saisit l'essence particulière comme découlant de l'essence divine.

L'objet direct et proportionné de l'âme humaine est son corps

propre, puisqu'elle en est l'idée. Comme le corps est affecté de multiples façons par les corps extérieurs, l'âme connaît ceux-ci par ce moyen et dans cette mesure. Elle connaît les corps extérieurs par les modifications de son corps propre et dans la mesure où ils l'affectent. L'âme se connaît aussi elle-même. Il y a en effet une idée de l'âme qui lui est unie de la même manière que l'âme elle-même est unie au corps. On a donc comme une cascade d'idées : d'abord une idée du corps (qui est l'âme), puis une idée de cette idée, puis une idée de cette idée, et ainsi de suite à l'infini.

Aucune de ces idées, considérée seule, n'est adéquate : l'âme ne connaît clairement ni son corps, ni les corps extérieurs, ni sa propre nature, du moins tant qu'elle ne les déduit pas de Dieu. C'est pourquoi la psychologie conduit à la morale qui jalonnera l'itinéraire de l'âme à Dieu. Mais on aurait une idée tout à fait fausse de l'éthique spinoziste si l'on croyait qu'elle pose des règles que la volonté doit suivre librement.

3. — La volonté.

La psychologie que nous venons d'esquisser ne fait aucune place à la notion de faculté. Pour Spinoza, les facultés sont des « entités métaphysiques », c'est-à-dire de « pures fictions », car les seules réalités spirituelles sont les idées.

De là suit que la volonté est supprimée en tant que faculté distincte de l'entendement : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose » (II, 49 corol.). D'un côté la volonté est définie comme le pouvoir d'affirmer ou de nier, elle n'est pas un désir ou une tendance vers un bien. Et de l'autre côté l'idée n'est pas une « peinture muette sur un panneau », c'est-à-dire une représentation passive, elle est dynamique, elle enveloppe une affirmation de son objet. Ainsi la volonté se trouve résorbée dans l'entendement.

Du même coup disparaît la liberté. Elle est niée à un double titre. D'abord parce que son sujet, la volonté, est supprimé ; les partisans du libre arbitre n'ont pas coutume de le loger dans l'entendement. Ensuite et surtout parce qu'une stricte nécessité règne dans l'univers. Dieu s'explique en attributs et en modes d'une façon aussi nécessaire qu'il existe.

D'où vient donc à l'homme le sentiment qu'il est libre ? Uniquement de ce qu'il est conscient de ses actes, mais ignorant des causes qui les déterminent ; il les rapporte alors à un libre décret de l'âme. « C'est ainsi qu'un petit enfant croit vouloir librement son lait, *infans lac appetere*, un garçon en colère la vengeance, un peureux la fuite » (III, 2 scol.).

IV

LA MORALE

Ces principes posés, tout est réglé. La seule difficulté qui subsiste, mais elle est grande, est de savoir au juste quel sens Spinoza donne au titre de son ouvrage : éthique. Car la liberté étant niée comme libre arbitre ou pouvoir de choix, la conduite de l'homme étant soumise au déterminisme le plus rigoureux, la morale ne peut plus être une science pratique, c'est-à-dire une science des règles que l'homme doit suivre librement pour atteindre sa fin dernière. La morale est une science théorique, elle ne se distingue pas de la psychologie et de la métaphysique ; son but est simplement d'expliquer en quoi consiste la béatitude de l'homme, non pas d'indiquer les moyens d'y parvenir. Les notions de responsabilité, de bien et de mal moral, de finalité même, sont exclues de l'*Éthique*. Cela n'empêche pas Spinoza de parler constamment comme si l'homme était doué de libre arbitre, comme s'il pouvait maîtriser ses passions et se transformer par l'effort de la raison. Mais, à notre sens, ce ne sont là que des manières larges et courantes de parler ; elles ne doivent jamais être prises formellement, et elles ne le peuvent pas en vertu des principes du système.

Il y a trois types de vie, correspondant aux trois genres de connaissance.

1. — La servitude.

La vie de l'homme, en tant qu'elle est fondée sur le premier genre de connaissance, est un esclavage : l'homme est esclave de ses passions parce qu'il n'a sur toutes choses que des idées inadéquates.

Les passions se déduisent rigoureusement. La passion fondamentale est la tendance ou l'effort, *conatus*, qu'a tout être, par son essence même, de persévérer dans l'être. Considéré dans l'âme seule, cet effort est appelé volonté ; considéré à la fois dans l'âme et dans le corps, il est appelé appétit. L'appétit est donc l'essence même de l'homme en tant qu'il est déterminé à chercher sa propre conservation. L'appétit conscient est le désir.

La joie est le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, la tristesse le passage à une perfection moindre. L'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure ; autrement dit, nous aimons nécessairement l'objet que nous imaginons

produire en nous un accroissement de perfection. La haine est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. L'espoir est une joie inconstante provoquée par l'idée d'un événement dont l'issue est douteuse ; l'inverse est la crainte. La sécurité est une joie née de l'idée d'un événement au sujet duquel nous n'avons plus de doute ; l'inverse est le désespoir. Le repentir est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un acte que nous croyons avoir fait par un libre décret de l'âme ; la honte est une tristesse qu'accompagne l'idée d'une action que nous imaginons être blâmée par autrui. Etc.

2. — La liberté.

La vie humaine, en tant qu'elle se fonde sur la connaissance du deuxième genre, est libre. Il n'est pas question de rétablir la liberté qui a été précédemment niée : tout est nécessaire dans le monde et dans l'homme. Mais l'entendement comprend toutes choses comme découlant de l'essence divine. Or la passion se transforme en action quand elle est comprise. C'est une idée qui passera chez Hegel et chez Marx : « la liberté n'est autre chose que la nécessité comprise ». C'est du reste une idée qui se trouvait déjà chez les Stoïciens : le Sage, identifié à Dieu, n'est pas soumis contre son gré aux événements, il y consent, *non pareo sed assentior*. Et en effet c'est le seul genre de liberté qui peut rester dans une métaphysique panthéiste et déterministe.

Le point central, pourtant, reste pour nous assez obscur. Pourquoi une même « affection » est-elle une passion quand elle est l'objet d'une idée confuse, et une action quand elle est l'objet d'une idée claire ? Il est entendu qu'on ne passe pas à volonté d'un genre de connaissance à l'autre, personne ne peut changer l'ordre du monde qui exprime l'essence divine. Il s'agit donc seulement d'une comparaison entre deux genres de vie. Mais la question posée subsiste.

La réponse est celle-ci. Quand un homme ne connaît pas les lois de l'univers, il se croit libre, mais par là même, à cause de son inconscience, il est le jouet des événements. Quand au contraire il comprend la nécessité universelle, il sait qu'il n'est pas libre, mais il connaît la raison des événements, il s'identifie à la Raison, de sorte que tout ce qui lui arrive découle de sa propre raison : ce qui est action et liberté. Et si de nouveau on demande pourquoi Spinoza appelle liberté ce qui est nécessité, la réponse est qu'il se satisfait d'une « liberté de contrainte », pure spontanéité naturelle. C'est en ce sens qu'il avait appelé liberté en Dieu la fécondité de sa nature s'expliquant nécessairement en attributs et en modes.

3. — L'éternité.

Le troisième genre de connaissance procure à l'homme la béatitude qui est la vie éternelle. « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » (V, 23 scol).

Il ne peut s'agir de l'immortalité de l'âme, car cette notion suppose que l'âme survit au corps et subsiste, c'est-à-dire qu'elle est une substance. Or l'âme étant l'idée du corps, elle ne dure pas plus que lui. Il s'agit de l'éternité proprement dite, de l'éternité divine à laquelle l'âme est intégrée par l'intuition et par l'amour intellectuel qui en dérive.

La connaissance de Dieu est le bien et la vertu suprêmes de l'homme ; elle est en même temps son plus haut contentement. Et d'autre part, cette contemplation de Dieu par idée adéquate est une action, elle est amour, *amor intellectualis Dei.* C'est un amour pur et désintéressé, car l'homme qui aime Dieu ne peut désirer que Dieu l'aime en retour. Ce serait absurde, Dieu n'ayant aucune « affection », n'éprouvant ni joie ni tristesse, ni amour ni haine relativement aux choses finies. Aimer Dieu c'est entrer dans l'amour éternel et immobile qu'il se porte à lui-même.

Au fond, la béatitude consiste dans la dissolution de l'homme et de sa personnalité finie dans l'océan infini de la substance divine. On ne peut pas dire que l'homme atteint *sa* béatitude, puisqu'il cesse d'exister en tant que distinct de Dieu. Il atteint *la* béatitude, celle de Dieu même avec qui il ne fait qu'un. La seule personnalité, si l'on peut dire, qui lui reste, est d'être l'idée que Dieu a éternellement de l'essence de tel corps.

Le scolie final de l'*Éthique,* tout vibrant d'un enthousiasme contenu, mérite d'être cité. « J'ai achevé ce que je voulais établir concernant la puissance de l'âme sur ses affections et la liberté de l'âme. Il apparaît par là combien vaut le Sage et combien il l'emporte en pouvoir sur l'ignorant conduit par le seul appétit sensible. L'ignorant, outre qu'il est de beaucoup de manières ballotté par les causes extérieures et ne possède jamais le vrai contentement intérieur, est dans une inconscience presque complète de lui-même, de Dieu et des choses, et sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le Sage au contraire, en tant que tel, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement. Si la voie que j'ai montrée qui y conduit paraît très ardue, encore y peut-on entrer. Et cela certes doit être ardu qui est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on pou-

vait y parvenir sans grand peine, qu'il fut négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare. »

Conclusion.

Renouvier dit quelque part que Spinoza renouvelle Parménide. Cela nous paraît très juste. Il le renouvelle, car il vient après deux mille ans de spéculation, et spécialement après Descartes qui lui fournit un arsenal conceptuel que Parménide ne pouvait avoir. Il fait figure de civilisé, alors que Parménide fait figure de primitif. — Mais l'intuition centrale est la même : l'unité de l'être. Spinoza est moins intrépide que Parménide, il s'efforce d'assouplir le rapport d'identité qu'il admet entre Dieu et le monde, en introduisant des intermédiaires : les attributs et les modes. Mais ces intermédiaires n'ont pas d'existence en dehors de la substance, ils ne font que la manifester.

La difficulté fondamentale du spinozisme est précisément le rapport des modes finis à la substance infinie. Comment une substance infinie peut-elle apparaître sous des modes divers, mouvants et finis ? L'interprétation la meilleure, qui est historiquement fausse mais qui est la plus satisfaisante, est celle de Brunschvicg : faire de Spinoza un idéaliste. Dans cette hypothèse, le monde n'est que la pensée de Dieu, et au fond il n'a aucune réalité.

Mais alors on va contre les données les plus évidentes de l'expérience tant externe qu'interne, et on est obligé de récuser leur valeur. Car les sens nous montrent des choses diverses et mouvantes, et la conscience nous révèle comme un sujet personnel, distinct de tout autre. On sera donc amené à faire de ces données de pures illusions. Mais le problème n'est pas résolu, il n'est que reculé. Comment peut-il y avoir illusion en Dieu ? On répondra : l'illusion n'est pas en Dieu, elle ne se trouve que dans les esprits finis. Mais alors on accorde bon gré mal gré quelque réalité propre aux esprits finis : ils sont distincts de Dieu en tant que finis et sujets à illusion.

Il y a donc quelque chose de vrai dans cette boutade de Bayle, qui ridiculise le panthéisme de Spinoza en le traduisant ainsi : « Dieu, modifié en cent Turcs, a tué Dieu, modifié en cent Chrétiens. » Il va de soi que ces « mouvements » ne se font qu'au niveau des modes, non pas à celui de la substance. Cependant on comprend mal qu'une manifestation de Dieu puisse tuer une autre manifestation de Dieu. Ainsi nous revenons toujours au même point : comment Dieu peut-il se manifester sous des formes mouvantes, diverses et finies ? Osons dire que l'idée est absurde.

CHAPITRE IV

MALEBRANCHE

Bibliographie. — Il n'y a pas encore d'édition des Œuvres complètes de Malebranche. Pour l'aborder, le mieux est de lire les *Entretiens sur la métaphysique*, publiés en 2 petits volumes (Colin). — Sur Malebranche, l'ouvrage essentiel est GOUHIER, *La philosophie de Malebranche* (Vrin).

Biographie.

Nicolas Malebranche est né à Paris en 1638. C'était un enfant chétif et même un peu contrefait. Il fit ses études classiques à la maison, puis sa philosophie au collège de la Marche, et sa théologie à la Sorbonne. L'enseignement scolastique qu'on y donnait rebuta fort son âme ardente.

En 1660, il entre à l'Oratoire. Il y reçoit une formation augustinienne qui convient mieux à son tempérament. Il est ordonné prêtre en 1664. La même année, il a la révélation de Descartes. La légende veut que, passant rue Saint-Jacques, il se mit à feuilleter le *Traité de l'homme* qu'on venait de publier d'après les papiers posthumes de Descartes. Il fut pris d'un tel battement de cœur qu'il dut interrompre sa lecture. Quoi qu'il en soit du détail, il découvre Descartes et se trouve conquis au cartésianisme.

Pendant dix ans il médite, et c'est seulement en 1674-1675 que paraît son premier ouvrage, la *Recherche de la vérité*, qui contient tout l'essentiel de sa pensée.

En 1680, il publie le *Traité de la nature et de la grâce*, en 1683 les *Méditations chrétiennes*, en 1684 le *Traité de morale*, en 1688 les *Entretiens sur la métaphysique*.

Dès le début, il obtient un grand succès. Son style est limpide

et tout pénétré de chaleur humaine ; il allie la rigueur à la finesse ; il charme. C'est un des rares philosophes, avec Berkeley et Bergson, dont la lecture soit un agrément.

Malebranche ne désirait que la solitude et la paix. Mais pour la défense de ses idées, il est engagé dans des controverses constantes, ce qui est tout bénéfice pour l'historien : controverse avec le chanoine Foucher sur la *Recherche*, avec le Père Le Valois S. J. sur l'Eucharistie, avec Arnauld sur la vision en Dieu et la grâce, avec Bossuet sur la grâce et la prédestination, avec Leibniz sur le mouvement, avec Fénelon sur le pur amour, avec le Père Boursier O. P. et plus largement avec les thomistes sur la grâce et la prémotion physique, enfin avec les Jésuites qui dirigent le *Journal de Trévoux*, sur les rites chinois.

Quoiqu'il ait été toute sa vie de santé délicate, Malebranche vécut jusqu'à soixante-dix-sept ans. Il meurt en 1715.

L'idée directrice de Malebranche peut être présentée de deux façons qui se recouvrent. D'une part, il opère la jonction entre saint Augustin et Descartes. C'est possible parce que Descartes appartient lui-même au courant augustinien. Mais cette mise en rapport permet de corriger Descartes et de préciser saint Augustin. D'autre part, Malebranche présente un bon exemplaire de philosophie chrétienne, en ce qu'il unit étroitement la philosophie et la théologie, comme saint Augustin qui ne séparait pas les ordres et ne les distinguait même pas. La raison explique la foi, et la foi éclaire la raison et donne même une solution à des problèmes purement philosophiques. Cette conjonction est fondée sur le principe qu'il y a nécessairement accord entre les deux révélations, la Révélation proprement dite, et cette révélation naturelle que Dieu nous fait de la vérité par le bon usage de notre raison. L'accord est nécessaire parce qu'elles ont la même source : le Verbe qui illumine notre esprit.

I

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

L'une des thèses les plus célèbres et les plus caractéristiques de Malebranche est sa théorie de la « vision en Dieu ». C'est le centre de sa théorie de la connaissance, et il tenait à mettre celle-ci sous le patronage de saint Augustin. « Je reconnais et je proteste que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées » (*Entretiens*, préface).

1. — Nature de l'idée.

Le point de départ de Malebranche, et sur lequel il insiste souvent, est la distinction du *sentiment* et de l'*idée*. « Ne prenez jamais, Ariste, vos propres sentiments pour nos idées, les modifications qui touchent votre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Voilà le plus grand de tous les préceptes pour éviter l'égarement » (*Entretiens*, III, 1).

Les sentiments sont des modifications de notre âme, autrement dit ils sont « subjectifs » et ne représentent rien de réel. Or, dans la classe des sentiments, Malebranche englobe les sensations. Leur valeur est donc nulle au point de vue théorique. Leur rôle est exclusivement pratique, elles renseignent l'homme sur ce qui est utile ou nuisible à la vie de son corps. Les sens, dit Malebranche, « sont de fidèles témoins pour ce qui regarde le bien du corps et la conduite de la vie ; à l'égard de tout le reste il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition ».

L'idée est le seul objet qui soit immédiatement présent à l'esprit. Elle est donc par définition « objective », elle est une réalité intelligible qui sans doute est présente, immanente à l'esprit, mais qui lui est en même temps transcendante, car elle lui résiste et s'en distingue absolument. Par exemple l'essence « triangle » que je pense est en moi, mais elle n'est pas moi, elle a des caractères et des propriétés que je ne puis modifier mais qui s'imposent à tout esprit. Ainsi, pour connaître les choses, ce sont toujours nos idées que nous devons « consulter ».

Maintenant, de quoi avons-nous des idées?

Nous n'avons pas d'idée de notre âme ni de Dieu. C'est un point sur lequel Malebranche corrige Descartes, et naturellement tout le système cartésien va s'en trouver bouleversé. Nous n'avons pas d'idée de notre âme : c'est un fait, nous ne connaissons pas l'essence de notre esprit, nous n'avons de lui qu'un sentiment. Nous n'avons pas non plus d'idée de Dieu. Cette fois l'expérience interne semble démentir la thèse, mais pour Malebranche c'est une question non de fait, mais de droit; autrement dit, il est impossible que nous ayons une idée de Dieu. Pourquoi? Parce que « rien de fini ne peut représenter l'infini ».

Les seules idées que nous ayons ont pour objet l'étendue. Il s'agit évidemment de « l'étendue intelligible », de l'espace du géomètre. Et ici Malebranche rejoint Descartes et même accentue son mathématisme. Car dire que nous n'avons d'idées que de l'étendue, cela revient à dire que la seule science humaine possible est la géomé-

trie. Il n'est plus question d'étendre à toutes les sciences la méthode géométrique, mais de restreindre la science possible à la géométrie.

2. — L'origine des idées.

Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche parvient à sa théorie de la vision en Dieu en écartant successivement quatre hypothèses.

L'idée n'est pas produite par abstraction du sensible, car Aristote suppose que les choses agissent sur l'esprit, or cela est inintelligible et impossible. L'idée n'est pas non plus produite par nous, car l'entendement est une fonction purement passive ; la seule fonction active en nous est la volonté, et il est clair que nous ne produisons pas nos idées à volonté. Les idées ne sont pas inscrites dans notre essence, ou tirées de notre essence, car nous ne sommes pas créateurs des réalités intelligibles. Enfin, les idées ne sont pas produites par Dieu et inscrites par lui en nous dès l'origine. Malebranche rejette la théorie des idées innées parce que l'hypothèse lui semble compliquée : il faudrait que Dieu produise à chaque instant une infinité d'idées. Or si une hypothèse est compliquée, elle est fausse, car Dieu fait tout par les voies les plus simples.

Reste donc que nous voyons en Dieu les idées. La théorie de la *vision en Dieu* résulte de l'élimination de toutes les autres hypothèses. Elle est en outre directement prouvée par l'argument augustinien des « vérités éternelles » : les idées sont éternelles et nécessaires ; elles ne peuvent donc avoir leur raison suffisante dans l'esprit humain ; elles ne peuvent se fonder que sur Dieu même. « Toutes nos idées claires sont en Dieu quant à leur réalité intelligible. Ce n'est qu'en lui que nous les voyons. Ne vous imaginez pas que ce que je vous dis soit nouveau, c'est le sentiment de saint Augustin. Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, nous voyons bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable » (*Entretiens*, I, 10).

Cette théorie est délicate. Malebranche a dû l'expliquer et la défendre, spécialement contre les attaques d'Arnauld, toujours pénétrant dans ses critiques. Il s'agit d'une vision naturelle des essences finies en Dieu. Il ne s'agit pas d'une vision de Dieu tel qu'il est en lui-même, ou face à face, car une telle intuition est la vision béatifique, et elle est surnaturelle, car elle suppose la grâce qui élève la nature à un ordre transcendant. Du reste, il est trop clair que l'homme, même le mathématicien, n'est pas bienheureux. Il y a cependant une vision de Dieu, non pas en lui-même, mais seulement « en tant qu'il est participable » par les créatures finies, une intuition des manières ou modes finis dont Dieu peut être participé. Or toute

réalité est une participation de l'essence divine, et les essences ne sont que des possibles, participations possibles de Dieu, ou Dieu en tant que participable.

Ainsi Dieu est le premier objet de l'intelligence humaine. Cette position est communément appelée de l' « ontologisme ». Avant Malebranche, elle s'est déjà trouvée chez saint Bonaventure, qui admet non pas une intuition naturelle de Dieu, mais une « contuition », c'est-à-dire une intuition des essences finies dans l'essence divine. Après Malebranche, elle a été reprise au XIXe siècle par Gioberti et Rosmini en Italie, en France par quelques Sulpiciens, spécialement M. Branchereau. Comme l'Église a condamné l'ontologisme chez Malebranche et ses successeurs, alors qu'elle a fait de saint Bonaventure un docteur, c'est une question délicate pour l'historien catholique de savoir en quoi la position de saint Bonaventure diffère de celle de Malebranche.

3. — La connaissance des existants.

Par les idées, nous connaissons les essences. La question reste donc de savoir comment nous connaissons l'existence. Il faut distinguer trois cas.

Pour Dieu, Malebranche reprend la preuve ontologique de Descartes, mais en la modifiant profondément et, nous semble-t-il, en la ramenant à sa pureté primitive. Il ne peut être question chez lui d'analyser l'idée de Dieu pour y trouver l'existence, pour la bonne raison que nous n'avons pas d'idée de Dieu. Que reste-t-il donc de la preuve ontologique? L'essentiel, croyons-nous. La formule de Malebranche est celle-ci : « Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit » (*Entretiens*, II, 5). La démarche est valable justement parce que nous n'avons pas d'idée de Dieu. Il ne s'agit plus d'une preuve, ou d'une démonstration *a priori*, mais d'une intuition obscure de l'existence de l'infini. « L'infini ne peut se voir qu'en lui-même, car rien de fini ne peut représenter l'infini. On ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'Être sans l'être, car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Ainsi vous voyez bien que cette proposition : il y a un Dieu, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence » (II, 5).

L'existence de l'âme est connue par sentiment. Le sentiment est subjectif, il ne nous fait donc rien connaître d'extérieur, mais il a valeur absolue quand il s'agit de l'existence du sujet. L'esprit a conscience d'exister. Cela suffit, il saisit son existence sans avoir idée de son essence. Ainsi, quoique Malebranche refuse d'admettre que l'âme soit « plus connue » que tout, il reprend à son compte le

cogito. Il lui donne parfois l'allure d'un raisonnement : « Le néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis » (I, 1). Mais, pas plus que chez Descartes, la forme grammaticale ne doit tromper ; le sentiment d'exister est immédiat.

L'existence des corps pose un problème beaucoup plus difficile. Nous savons que Malebranche englobe les sensations dans la catégorie des sentiments. Anticipant sur ce que l'on appellera plus tard le principe d'immanence, il estime impossible que l'esprit sorte de lui-même pour se transporter dans les choses. Les sensations sont donc purement subjectives, leur valeur de révélation du monde est nulle. D'autre part les idées, qui nous représentent d'une façon claire et distincte l'étendue et ses déterminations, ne permettent pas de dépasser le plan des essences ou du possible. « Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. » Enfin l'existence du monde ne peut être démontrée. En cela Malebranche se sépare de Descartes. Non seulement, dit-il, on ne peut démontrer l'existence du monde, mais on peut démontrer qu'il n'est pas possible de la démontrer. En effet, l'existence du monde ne serait démontrable, au sens propre et fort du mot, que s'il émanait nécessairement de Dieu ; on pourrait alors l'en déduire. Mais la notion d'un être infini ne renferme pas de rapport nécessaire à des êtres finis. « La notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la divinité. Or on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, que l'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc, il n'est point possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps » (VI, 5).

Qu'est-ce donc qui nous assure de l'existence du monde matériel ? D'abord l'instinct. Nous avons une inclination très grande à croire que les corps que nous sentons existent, et cette croyance est suffisante pour la vie pratique. Mais pour délivrer le philosophe de son doute spéculatif, il faut recourir à la foi et à la Révélation chrétienne. Nous ne sommes assurés de l'existence des corps que parce que la Bible nous apprend que Dieu a créé le ciel et la terre. La philosophie laissée à elle-même irait donc droit à l'idéalisme, et elle n'est sauvée de cet écueil que par la foi.

Mais il y a encore une difficulté : c'est que la Révélation est contenue dans un livre qui appartient au monde matériel dont nous ne savons pas s'il existe avant d'en avoir la Révélation. Comment sortir de ce cercle? Très simplement. Je suis d'abord, comme philo-

sophe, en présence de pures apparences. Mais celles-ci, confrontées avec ce que la philosophie nous apprend de Dieu, me conduisent jusqu'au seuil de la foi. Dès que je pose l'acte de foi, « voilà toutes mes apparences changées en réalités ».

II

LA MÉTAPHYSIQUE

La métaphysique de Malebranche ne couvre qu'une petite partie de ce que nous appelons de ce nom. Elle laisse entièrement de côté l'étude de l'être en tant qu'être, de ses lois les plus générales et de ses types fondamentaux. Elle porte seulement sur Dieu créateur et sur le monde créé.

1. — Dieu créateur.

Considérons d'abord la création du côté de Dieu. Que le monde soit créé par Dieu, la foi et la raison nous l'enseignent conjointement. L'acte créateur est libre, car Dieu se suffit et la création ne lui apporte rien dont il manquerait. Peut-on assigner un motif à la création? Oui, c'est la gloire de Dieu, car Dieu ne peut aimer que lui-même, étant le Bien, de sorte que la fin dernière de la création est de lui apporter la plus grande gloire possible.

De là suit la convenance de l'Incarnation. Elle seule, en effet, permet au monde de donner à Dieu une louange digne de lui. Car seul le Verbe incarné, étant Dieu, peut adresser à Dieu une louange infinie. Ce sont là des idées classiques dans la théologie chrétienne. Il suffit de noter que Malebranche se place dans le courant franciscain, qui soutient que l'Incarnation n'est pas liée à la chute et à la Rédemption, mais aurait eu lieu en toute hypothèse, même si l'homme n'avait pas péché.

En second lieu, Dieu crée le meilleur monde possible, en raison de sa sagesse et de sa bonté. C'est du pur optimisme. Mais la position de Malebranche n'est pas sans originalité. Il ne prétend pas, comme son maître saint Augustin, que les maux particuliers sont nécessaires à l'harmonie de l'univers pris dans son ensemble comme les ombres dans un tableau, encore moins avec son émule Leibniz que Dieu a dû créer le meilleur des mondes possibles, absolument. Il estime au contraire que notre monde est loin d'être parfait si on le considère en lui-même, et que Dieu pouvait en créer un meilleur.

Mais on doit, dit-il, considérer avant tout la gloire de Dieu, car Dieu ne fait rien que dans le but de manifester sa perfection. Or la gloire réside non seulement dans l'œuvre accomplie, mais aussi dans les voies par lesquelles l'œuvre est accomplie. Et la thèse de Malebranche est que Dieu ne pouvait faire mieux sans déroger à la simplicité et à la divinité de ses voies. « Ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui. »

De là suit la convenance de la Rédemtpion, car elle tire le plus grand bien du plus grand mal. Le plus grand mal est le péché, mais le Christ en tire une plus grande gloire pour Dieu.

Enfin Dieu, par sa Providence, conduit toutes choses par les voies les plus simples, ou « par volontés générales ». Cela se déduit de sa sagesse, car il ne convient pas qu'un artisan ait besoin de retoucher constamment son œuvre. Dieu ne descend à des « volontés particulières » que lorsque le bien l'exige. Ce sont alors des dérogations aux lois naturelles, donc des miracles. La foi seule nous apprend quand Dieu intervient ainsi dans le monde.

2. — Le monde créé.

Considérons maintenant la création du côté des créatures.

Les créatures dépendent de Dieu dans leur être et à tout moment de leur existence. Cette idée n'a rien d'original. Ce qui l'est beaucoup plus, c'est que Malebranche résorbe le « concours » divin à toute action créée dans la « conservation » des créatures, pour en arriver à nier que les créatures puissent exercer quelque action que ce soit. C'est la théorie célèbre appelée l' « occasionalisme ».

Elle se développe par vagues, mais tout dérive du principe que nous devons juger les choses non pas selon nos sentiments, mais selon leurs idées. Car d'abord il est évident qu'un corps ne peut agir sur un esprit, ni un esprit sur un corps, car il n'y a aucun rapport entre la pensée et l'étendue. Ensuite, et c'est le point principal, un corps ne peut agir sur un corps. C'est évident aussi. « Consultez l'idée de l'étendue. » Qu'y voyons-nous ? Rien qui soit principe d'action, mais seulement « la faculté passive de recevoir diverses figures », car « toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister qu'en des rapports de distance ». Voilà donc évacuée la notion aristotélicienne de nature. Faisons un dernier pas. « Toute efficace, si petite qu'on la suppose, a quelque chose d'infini et de divin. » En effet, agir c'est produire un être nouveau, quelque chose qui n'existait pas encore, au fond c'est créer. Mais créer est le propre de Dieu, car pour faire passer une chose du néant à l'être, il faut une puissance

infinie. Concluons : « Il n'y a que le créateur qui puisse être le moteur. »

Comment, dans ces conditions, rendre compte des apparences ? Il suffit d'admettre que Dieu, en vertu d'une « volonté générale », lie son action aux circonstances, à la situation des créatures. Il crée l'effet à l'occasion de la modalité qui se trouve dans la cause. Je veux mouvoir mon bras, et Dieu le remue. Une bille de billard en choque une autre, et Dieu la met en mouvement. Et un corps est-il en mouvement, cela signifie simplement que Dieu le conserve en différents lieux. Toute autre manière de voir rend les créatures indépendantes du créateur (*Entretiens*, X).

Ce point est trop important, et cette théorie est trop intéressante, pour que nous nous abstenions de faire quelques remarques. L'efficace des causes secondes, comme dit Malebranche, l'activité des créatures, leur causalité, est évidemment un point crucial de la métaphysique cartésienne. Car si l'on réduit l'essence des corps à l'étendue, on est logiquement conduit à leur refuser toute activité. On a alors le choix entre trois solutions : avec Malebranche, reporter toute l'activité en Dieu, — avec Leibniz, abandonner la conception cartésienne et réhabiliter les formes substantielles d'Aristote, — avec Hume enfin, nier toute espèce de causalité.

Quant à l'argument général qu'agir serait créer, qu'une créature douée d'activité serait indépendante de Dieu, cet argument ne résiste pas à l'examen. Assurément, créer est le propre de Dieu. Aussi la créature ne crée rien, elle transforme seulement une matière préexistante en lui imprimant sa propre forme. Et ce faisant, elle dépend à tout moment de la motion divine qu'on appelle « concours », car tout ce qui est vient de Dieu. De même donc que Dieu donne l'être à la créature, de telle sorte qu'elle existe, de même il lui donne d'agir, de telle sorte qu'elle agit. L'action de Dieu est transcendante, elle ne fait pas nombre avec les causes secondes, et loin de supprimer leur action elle la fait être.

Quant à la théorie même, il faut signaler ceci. Comme l'action suit l'être, en supprimant l'action on est en grand danger de supprimer l'être. Si les créatures n'agissent pas, existent-elles ? Et si Dieu seul agit, n'est-ce pas que Dieu seul existe ? Il y a dans l'occasionalisme une pente vers le panthéisme. Mais Malebranche se refuse absolument à s'engager dans cette voie, car il n'avait qu'horreur et mépris pour Spinoza, qu'il considérait comme un athée.

Parmi les créatures, l'homme mérite d'être considéré particulièrement. Il est corps et âme, cela va sans dire. Mais le corps et l'âme sont deux substances sans communication, sans rapport direct et sans interaction. Dieu produit dans l'âme tel sentiment à l'occa-

sion de tel mouvement du corps, et il produit dans le corps tel mouvement à l'occasion de telle pensée.

Dans cette métaphysique, le problème délicat est celui de la liberté. Il va sans dire que Malebranche ne la nie pas, il l'affirme au contraire parce quelle est l'objet d'un « sentiment interne ». Mais comment l'entend-il? A peu près comme saint Thomas. Dieu meut la volonté vers le bien en général, aussi l'aime-t-elle nécessairement. Mais comme aucun bien particulier ne peut combler son appétit, elle se sent toujours « du mouvement pour aller plus loin » ; elle est donc libre à leur égard, et sa liberté réside dans son consentement. Seulement, comme Malebranche dénie toute activité aux créatures, même spirituelles, le consentement de la volonté ne peut être un acte positif, c'est « un simple repos », un arrêt dans la poursuite indéfinie du bien.

Avec la liberté nous entrons dans le domaine moral. La morale de Malebranche est évidemment une morale chrétienne. Son principe est d'aimer Dieu, c'est-à-dire de donner notre consentement à la motion par laquelle il nous porte vers lui. En cela consiste essentiellement l'ordre, la justice et la vertu. Mais depuis le péché originel, la vertu n'est possible que moyennant la grâce.

Dans le *Traité de la nature et de la grâce* et les écrits de controverse qui l'entourent, Malebranche prend parti dans les brûlantes querelles théologiques de son temps. Appuyé sur saint Augustin, il réfute aussi bien le pélagianisme que le calvinisme et le jansénisme. Il ne se rallie pas non plus au thomisme : « je n'y comprends rien », avoue-t-il gentiment. Il applique sa méthode des idées claires à ce sujet délicat. Il distingue une grâce de lumière qui éclaire l'entendement, et une grâce de sentiment qui meut la volonté. Il concilie l'efficacité de la grâce et la liberté par sa théorie du consentement. Il explique la prédestination par sa théorie des volontés générales. Il attribue au Christ le rôle de cause occasionnelle dans la distribution des grâces. Position originale, qui n'a guère retenu l'attention des théologiens.

Conclusion.

Considérée comme une philosophie, la pensée de Malebranche est en équilibre instable : elle incline logiquement soit vers Berkeley, soit vers Spinoza. Elle incline vers l'idéalisme, et pour deux raisons. D'une part parce que les sensations ne sont que des états de conscience et ne donnent aucune évidence en ce qui concerne l'existence des corps. D'autre part parce que l'entendement n'atteint que des essences et ne peut fournir aucune démonstration de l'existence du

monde. Elle incline vers le panthéisme, puisque les créatures étant dépourvues d'activité, leur être est en grand danger de s'évanouir.

Malebranche est sauvé de ces deux catastrophes par la foi qui nous apprend la création, donc à la fois l'existence du monde et la transcendance de Dieu. Sa position philosophique est donc faible, mais aussi bien Malebranche, étant augustinien, n'admet justement pas l'autonomie de la philosophie. A ses yeux, il est normal et inévitable qu'elle ne puisse se clore sur elle-même.

Maintenant, ces vérités ne peuvent-elles être atteintes par la raison ? C'est une tout autre question, et à votre avis la réponse doit être affirmative. Dans une philosophie chrétienne de type thomiste, la raison est guidée par la foi, sans doute, mais elle est capable de retrouver par ses méthodes propres un certain nombre de vérités. L'existence des corps est pour elle un évidence au même titre que celle du moi. Quant à l'existence de Dieu, créateur et donc transcendant, elle se démontre rigoureusement en partant du monde tel qu'il est donné dans l'expérience.

CHAPITRE V

LEIBNIZ

Bibliographie. — L'œuvre de Leibniz est une mine qui n'est pas encore complétement exploitée : la Bibliothèque de Hanovre contient un grand nombre de manuscrits inédits qui fournissent périodiquement aux amateurs la matière d'une thèse à bon marché. Ce fait entraîne qu'il ne peut y avoir d'ouvrage d'ensemble sérieux sur la pensée de Leibniz. — De Leibniz, on lira le *Discours de métaphysique* (Vrin) et la *Monadologie* (Delagrave). Pour une étude un peu plus poussée, le volume d'*Œuvres choisies de Leibniz*, par PRENANT (Garnier) est commode. — Sur Leibniz, le meilleur travail est encore l'*Introduction* de BOUTROUX à son édition classique de la *Monadologie* (Delagrave).

Biographie.

Gottfried-Wilhelm Leibniz est né à Leipzig en 1646. Son père était professeur de morale et de droit à l'Université. Enfant d'une intelligence précoce, il raconte qu'à l'âge de quinze ans il délibérait en se promenant dans les bois s'il conserverait les formes substantielles d'Aristote. Il passe son doctorat en philosophie en 1664 et son doctorat en droit en 1666. Il étudie ensuite les mathématiques à Iéna, puis va à la cour de Mayence, où il vit de 1668 à 1672.

De 1672 à 1676, il est envoyé en mission à Paris, et il en profite pour visiter tous les esprits distingués d'Occident : Arnauld, Malebranche, Huygens, Mariotte. La famille Périer lui communique les manuscrits mathématiques de Pascal. Il va voir Spinoza, il passe deux mois en Angleterre et y rencontre plusieurs savants de ce pays, mais non pas Newton.

Or c'est précisément en 1676 que se place la découverte du cal-

cul infinitésimal. Newton y parvient à peu près en même temps, d'où controverse vive pour savoir qui des deux a la priorité. La dispute est assez vaine, en réalité, car à un moment donné certaines découvertes sont « dans l'air », étant donné l'état de la science, et il n'y a rien d'étonnant à ce que deux esprits distingués la fassent en même temps.

En 1676, Leibniz est appelé à la cour de Hanovre à titre de bibliothécaire et de conseiller. Il y passa le reste de sa vie. Les faits marquants de cette période sont la fondation des *Acta Eruditorum* en 1682, et celle de l'Académie de Berlin en 1700. Leibniz meurt à Hanovre en 1716 dans un grand abandon : personne, à part son secrétaire, n'assista à son enterrement.

Leibniz laissait en mourant une œuvre immense. D'abord une correspondance avec tous les savants, érudits, philosophes, de son temps, à quoi se joint une correspondance diplomatique. Les liasses les plus importantes sont la correspondance avec Arnauld sur la métaphysique, avec Bossuet sur l'union des Église, et avec Clarke sur l'espace et le temps. Puis une quantité d'articles de « journaux », et des opuscules divers dont un grand nombre ne furent pas publiés. Notons au moins dans le domaine philosophique le *De arte combinatoria* (1666), le *Discours de métaphysique* (écrit en 1686 et publié seulement en 1846), le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695). Les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, consacrés à une critique de Locke, furent écrits en 1703, mais Leibniz ne les publia pas parce que Locke venait de mourir et qu'il jugeait malséant de critiquer un homme qui ne pouvait plus se défendre ; l'ouvrage fut publié en 1765. La *Théodicée* est le seul ouvrage que Leibniz ait publié lui-même (1707). Le titre complet est : *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* C'est principalement une critique de Bayle, et selon le sens propre du mot « théodicée », un plaidoyer pour Dieu, ou une justification de Dieu, à propos du tremblement de terre de Lisbonne. C'est par un abus évident que le terme de théodicée a été ensuite utilisé pour désigner les traités de théologie naturelle. Enfin la *Monadologie* fut écrite en 1714, en français, à la demande du prince Eugène de Savoie ; elle résume tout le système de Leibniz en 90 propositions. Une traduction latine fut publiée en 1721 et l'original français seulement en 1840.

Leibniz est un génie universel, le dernier homme sans doute qui ait pu contenir dans sa tête toute la science de son temps. Comme l'a dit Fontenelle, « il y a plusieurs grands hommes en Leibniz ». Il est diplomate, historien, mathématicien, logicien, métaphysicien, apologiste, moraliste, juriste. C'est un esprit souple, conciliant, ingénieux, mouvant, à la fois large et profond. Est-il toujours sin-

cère ? Oui, sans doute, mais avec un grand souci de s'adapter au public auquel il s'adresse.

Le point délicat est de savoir si Leibniz a un système, autrement dit si sa synthèse a une véritable unité, ou n'est qu'un éclectisme. Il connaît tous ses devanciers : Platon, Aristote, Plotin, — saint Thomas et Duns Scot, les commentateurs de saint Thomas, Capréolus, Cajetan et Suarez, — Raymond Lulle et les penseurs de la Renaissance, — et ses contemporains, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Gassendi, Locke. C'est de lui que vient le mot qu'on attribue souvent à Victor Cousin, et qui définit l'éclectisme : toute philosophie est vraie en ce qu'elle affirme et fausse en ce qu'elle nie. Son intention était de dégager de l'histoire les thèmes fondamentaux dans lesquels tous les esprits communient, ce qu'il appelait la *philosophia perennis.* « J'ai été frappé d'un nouveau système. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il me semble qu'il prend le meilleur de tous côtés et qu'il va plus loin qu'on n'est allé encore... En faisant remarquer les traces de vérité dans les Anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quaedam philosophia* ». Mais cela n'empêche pas que le système de Leibniz ne soit profondément original, à l'intérieur de la tradition cartésienne, et parfaitement unifié.

I

LA LOGIQUE

Quoique Leibniz n'ait pas écrit son *Discours de la méthode*, les positions qu'il prend en logique commandent l'ensemble de sa pensée et sa métaphysique.

1. — L'art combinatoire.

L'idée directrice de Leibniz est nettement cartésienne. Il reprend à son compte l'idée d'une mathématique universelle, sous le nom de « Spécieuse générale » (*Speciosa* signifie algèbre) ou « Art combinatoire ».

Son but est d'assurer l'unité des esprits, d'abord dans le domaine spéculatif par la constitution d'une science intégrale et rigoureuse, puis dans le plan pratique : de créer donc une société des esprits au-dessus des différences nationales, et plus profondément encore,

sur le plan religieux, de reconstituer une chrétienté en face de la menace musulmane. Aussi s'est-il toujours préoccupé de l'union des Églises, et a-t-il essayé de liguer les rois chrétiens contre les Turcs.

Le principe de l'art combinatoire est que tous les concepts sont simples ou résolubles en concepts simples. Pour obtenir la science intégrale, il suffira donc de combiner de toutes les manières possibles les concepts simples. Et pour accomplir rigoureusement cette combinaison, il suffit d'attribuer un symbole à chaque concept simple ainsi qu'à chaque opération, sur le modèle de l'algèbre. Ce dernier travail est appelé la « caractéristique universelle ».

Il va sans dire que Leibniz n'a jamais exécuté son projet. Mais les idées qu'il a lancées sont à l'origine de la logistique moderne.

2. — Les premiers principes.

Leibniz voit plus clairement que Descartes l'importance des principes premiers qui fondent la pensée discursive. Il distingue deux ordres de vérité : les vérités nécessaires et les vérités contingentes ; et deux principes correspondant : le principe d'identité et le principe de raison suffisante.

Les vérités nécessaires, comme les théorèmes mathématiques, concernent les essences. Prises en elles-mêmes, les essences ne sont que possibles, mais leurs propriétés et leurs relations sont nécessaires. Le principe qui les régit est le principe d'identité ou de contradiction ; ce qui revient à dire que toute proposition vraie est une proposition identique où le prédicat est inclus dans le sujet. C'est ce que Kant appellera les « jugements analytiques » parce qu'on peut découvrir le prédicat par la simple analyse du sujet.

Que le principe de contradiction soit la loi suprême de la pensée, Aristote l'avait déjà remarqué ; et aussi que dans une proposition vraie le prédicat est inhérent au sujet, *praedicatum inest subjecto.* Mais Leibniz durcit l'idée. Pour lui, toute pensée rigoureuse doit se développer comme la pensée mathématique par une cascade d'équations. Le principe d'identité assure la cohérence interne, ou formelle, du discours, et il est lui-même l'évidence suprême. En conséquence, Leibniz demande qu'on démontre même les axiomes mathématiques parce que, bien qu'évidents, ils ne sont que des formes dérivées du principe d'identité : A est A. En quoi il est le précurseur de cette partie des mathématiques qu'on appelle actuellement l'axiomatique, et qui consiste à pousser l'analyse au-delà des axiomes communément reçus.

Si l'on voulait y regarder de plus près, on verrait que Leibniz est le premier logicien qui ait assimilé le principe de contradiction

au principe d'identité. Or il y a entre les deux une nuance appréciable. Aristote ne dit pas un mot du principe d'identité. Pour lui, le principe suprême est le principe de contradiction : un même attribut ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, appartenir au même sujet. Ce principe est purement négatif, il pose une impossibilité. Il laisse donc à l'esprit une extrême souplesse dans ses démarches positives ; tout ce qu'il demande, c'est qu'on ne se contredise pas. Tandis que chez Leibniz, le principe d'identité est rigide : il exige que toute vérité soit une identité, ou se ramène à une identité. Or il y a d'autres rapports, d'autres formes de prédication que l'identité.

Les vérités contingentes concernent les faits ; ce sont des jugements d'existence. Le principe qui les gouverne est le principe de raison suffisante. Il pose que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante, c'est-à-dire déterminante, qui permette d'expliquer *a priori* pourquoi les choses sont allées ainsi plutôt qu'autrement.

Sous cette forme, le principe de raison suffisante est, à notre sens, une invention de Leibniz et un postulat du rationalisme. Car il entraîne la suppression de toute contingence dans le monde et de toute liberté en l'homme. Leibniz garde les mots, mais il les vide de leur sens.

En tout cas, chez Leibniz, le principe de raison suffisante permet de ramener les propositions de fait à des propositions identiques, car il permet de déduire l'effet de la cause, et plus généralement les prédicats possibles de la notion du sujet. Tous les prédicats qui peuvent être affirmés de lui avec vérité sont contenus dans sa notion. Autrement dit, si l'on comprenait adéquatement le sujet, on y verrait tout ce qui peut lui être attribué. Ainsi la notion de César implique qu'il serait général, franchirait le Rubicon, serait assassiné. La notion d'Adam implique qu'il péchera, car s'il ne le faisait pas il ne serait plus Adam qui de fait a péché. Naturellement, Leibniz ne prétend pas que l'esprit humain est capable de déduire *a priori* tous les prédicats d'un sujet concret, mais cela tient à son imperfection.

Appliqué à Dieu, le principe de raison suffisante fonde la preuve ontologique : Dieu a en lui-même sa raison d'être, donc il existe nécessairement. Appliqué à la création, il entraîne l'optimisme, car le monde serait sans raison suffisante s'il n'était pas le meilleur. Appliqué à la liberté, il entraîne le rejet de l'indifférence et la définition de la liberté comme spontanéité.

Au fond, c'est sur ce principe que portent toutes les discussions sur le caractère rationnel ou absurde du monde en général et de chaque existant en particulier, de l'homme, de l'histoire. Le rationalisme sera porté par Hegel à l'absolu, et la philosophie de l'absurde est actuellement régnante. Nous pensons que saint Thomas n'aurait admis ni

l'un ni l'autre. Il soutient que l'être est intelligible, mais aussi que l'individu n'est pas objet de science. Les deux affirmations ne se contredisent pas, car l'intelligible est l'essence, et l'individuel ne peut être déduit d'aucun principe. Le principe de causalité pose bien que tout ce qui commence d'exister a une cause, mais cela ne permet pas de déduire l'individu *a priori* ; cela permet seulement de l'expliquer *a posteriori.*

II

LA MÉTAPHYSIQUE

« Quant à la métaphysique, je prétends d'y donner des démonstrations géométriques, ne supposant presque que deux vérités primitives, savoir en premier lieu le principe de contradiction,... et en deuxième lieu que rien n'est sans raison ». Suivons donc le développement de cette métaphysique géométrique. L'essentiel se ramène à trois points : une théorie des possibles, la célèbre théorie de l'optimisme, et une théorie de la substance.

1. — Les possibles.

L'originalité de Leibniz est de distinguer comme des degrés dans la possibilité.

Si l'on considère d'abord un possible en lui-même, sa définition est celle-ci : ce qui n'implique pas contradiction ; car ce qui est intrinsèquement contradictoire est impossible.

Mais ce n'est encore là qu'une possibilité logique. Une essence qui n'est pas en elle-même contradictoire peut n'être pourtant pas réalisable, car rien n'existe isolément, toute chose fait partie d'un ensemble ou d'un système. Pour juger, donc, si cette essence est réellement possible, si elle peut exister, il faut tenir compte de tous les autres possibles auxquels elle est liée, et que Leibniz appelle ses « compossibles ». L'ensemble constitue une sorte d'univers, et c'est lui qui est possible.

Mais voici le point le plus remarquable, et le plus difficile, de la théorie. Pour Leibniz, les possibles tendent à l'existence, plus ou moins, dans la mesure de leur perfection. « Nous devons tout d'abord connaître que, par cela même qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même, ou essence, quelque exigence d'existence, ou pour

ainsi dire quelque prétention à l'existence, ou pour le renfermer en un mot, l'essence tend d'elle-même à l'existence. D'où il s'ensuit que tous les possibles tendent à l'existence d'un droit égal, selon leur quantité d'essence ou de réalité, selon le degré de perfection qu'ils enveloppent ; la perfection n'est autre, en effet, que la quantité d'essence » (*De l'origine radicale des choses*).

Ce qui fait difficulté, c'est de comprendre comment une essence, qui n'existe pas, peut avoir une tendance à exister, une prétention, une exigence quelconque. Il y a là un beau trait de philosophie « essentialiste ». Mais tout s'éclaire si l'on considère les possibles, comme fait ailleurs Leibniz, dans l'entendement de Dieu : ils pèsent pour ainsi dire, sur sa volonté, ils réclament d'être créés.

Et voilà le fondement de l'optimisme. « Ces réflexions font entendre admirablement de quelle manière, dans l'origine même des choses, s'exerce une certaine mathématique divine, ou mécanique métaphysique, où prend place le maximum d'existence. »

2. — L'optimisme.

Après cela, on pourrait penser que le passage de la possibilité à l'existence se fait automatiquement, par le seul jeu de cette « mécanique métaphysique » dans laquelle n'intervient aucune liberté. C'est vrai pour Dieu, l'être nécessaire : sa nécessité consiste précisément en ce que son essence engendre son existence, de sorte que la preuve ontologique est valable à la seule condition qu'on ait d'abord montré que l'essence de Dieu est possible. Or elle l'est évidemment puisqu'elle n'enferme aucune imperfection, aucune négation, d'où pourrait naître une contradiction interne. Mais ce n'est pas vrai pour le monde.

Leibniz ne peut admettre que le monde découle nécessairement de Dieu, comme chez Spinoza. Car le monde n'existe pas nécessairement, il est contingent, son inexistence n'implique pas contradiction. Leibniz est donc amené à réduire la portée de son idée. Dans le cas des êtres contingents, le passage de l'essence à l'existence demande une cause. La cause suprême de l'univers est Dieu. Et Dieu crée librement.

Mais si Dieu décide de créer quelque chose, il ne peut créer que le meilleur des mondes possibles. C'est là une *necessitas ex hypothesi*, ou une nécessité morale. « Bien que le monde ne soit pas métaphysiquement nécessaire, de telle sorte que le contraire implique contradiction ou absurdité logique, il est cependant physiquement nécessaire ou déterminé, de telle sorte que le contraire implique imperfection ou absurdité morale. » En effet, Dieu est infiniment

bon, sage et puissant. S'il n'avait pas créé le meilleur des mondes possibles, ce serait, ou qu'il n'y a pas pensé, ou qu'il ne l'a pas voulu, ou qu'il ne l'a pas pu. Mais alors il manquerait de sagesse, de bonté ou de puissance. Bref, si le monde n'était pas le meilleur, il serait sans raison.

La *Monadologie* donne un excellent raccourci de cette théorie. « Comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu, et qu'il ne peut en exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à la mesure de la perfection qu'il enveloppe. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que sa sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire » (53-55).

Voltaire, dans *Candide*, a ridiculisé l'optimisme de Leibniz en accumulant les malheurs les plus invraisemblables sur la tête de son personnage. C'est peut-être de bonne guerre, mais c'est nul au point de vue philosophique. Voltaire passe entièrement à côté de la question, car Leibniz ne nie pas du tout la présence du mal dans le monde ; il prétend démontrer *a priori* que le monde, tel qu'il est, si mauvais qu'il nous paraisse parfois, est le meilleur possible.

Si donc on veut le critiquer, c'est son argument qu'on doit examiner. Or, chose étonnante, la raison même qu'invoque Leibniz se retourne contre sa thèse. Car dire que Dieu est infiniment bon et puissant, c'est dire que rien ne peut épuiser sa bonté et sa puissance. Ainsi, quel que soit le monde qu'il crée, ce ne sera jamais le meilleur possible, car il reste capable d'en créer un encore meilleur. A bien y regarder, l'idée du meilleur des mondes possibles n'est pas plus consistante que l'idée du nombre le plus grand possible : en vertu de la loi de constitution des nombres, étant donné un nombre quelconque, aussi grand qu'on voudra, ce n'est pas le plus grand possible, car on peut toujours l'augmenter en lui ajoutant l'unité.

De là suit que Dieu est libre non seulement à l'égard de l'alternative : créer ou ne pas créer, mais aussi bien à l'égard de l'alternative : créer tel monde ou tel autre. La seule chose à retenir de l'optimisme leibnizien, c'est que le monde est bon, quoiqu'il ne soit pas le meilleur, et qu'avec les éléments dont il est formé il ne pouvait être mieux organisé. Évidemment cette position, qui est celle de saint Thomas, épaissit le mystère de la création, car elle s'interdit d'expliquer pourquoi Dieu a choisi ce monde plutôt qu'un autre meilleur. La position de Leibniz amenuise le mystère au maximum, et c'est

pourquoi, malgré tout, elle reste séduisante pour la raison.

De l'optimisme, ou « principe du meilleur », découlent chez Leibniz plusieurs conséquences métaphysiques. D'abord le « principe de continuité » : la nature ne fait pas de sauts. Ce n'est pas autre chose que l'idée-mère du calcul infinitésimal transportée du plan mathématique au plan métaphysique. Entre deux nombres quelconques, on peut introduire une infinité de nombres intermédiaires. Il en va de même dans la nature entre les degrés d'être. Mais là tous les degrés doivent être remplis, car s'il y avait un être possible qui ne soit pas réalisé il y aurait une place vide et le monde ne serait pas le meilleur possible.

Inversement, il ne peut y avoir deux (ou plusieurs) êtres strictement identiques, qui ne diffèrent l'un de l'autre que par leur nombre, *solo numero*. C'est le « principe des indiscernables ». Et pourquoi doit-il en être ainsi ? Parce que s'il existait deux exemplaires du même degré d'être, l'un des deux serait de trop, inutile, sans raison suffisante.

On peut donc déjà poser *a priori* que l'univers est constitué par une multitude infinie d'êtres hiérarchisés. Que les êtres soient en nombre infini, cela résulte du principe de continuité : tous les degrés possibles doivent être remplis. Qu'ils soient hiérarchisés, cela résulte du principe des indiscernables : il n'y a pas deux êtres de même degré.

Les principes de finalité, de simplicité, d'ordre, dérivent aussi du principe du meilleur. Le dernier est le fondement métaphysique du calcul des probabilités, car il pose qu'on doit pouvoir trouver de l'ordre, même dans les événements qui paraissent à première vue entièrement livrés au hasard. Et à ce sujet Leibniz a ce mot prophétique : « Je ne sais si l'art d'estimer les vérisimilitudes ne serait pas plus utile qu'une bonne partie de nos sciences démonstratives. » Cet art permettrait la prévision des événements, car dans un monde bien ordonné la combinaison la plus probable doit être réalisée.

3. — La substance.

Leibniz est particulièrement fier et satisfait de la nouvelle notion qu'il apporte de la substance, « notion si féconde, dit-il, qu'à partir d'elle s'ensuivent les vérités premières, même celles qui concernent Dieu et la nature des corps ».

Son premier pas est une critique du mécanisme cartésien qui définit la substance matérielle par l'étendue et prétend tout expliquer dans la nature par le mouvement. « La philosophie cartésienne n'est que l'antichambre de la vérité. Il est difficile de pénétrer bien avant

sans avoir passé par là, mais on se prive de la véritable connaissance des choses quand on s'y arrête. »

L'étendue ne peut être l'essence des corps. En effet, elle est pure dispersion et multiplicité, elle consiste dans le fait d'avoir des parties juxtaposées, *partes extra partes.* Par elle-même, donc, elle ne peut donner l'unité ni la cohésion des corps. Or l'unité, dit Leibniz qui se souvient de la théorie scolastique des transcendantaux, l'unité est convertible avec l'être. « Je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être.* »

D'autre part, le mouvement ne peut se transmettre ni produire quoi que ce soit. Car Descartes n'envisage le mouvement que comme déplacement dans l'espace, le mouvement tel qu'il est conçu par le géomètre. Or qu'est-ce que c'est ? Une pure variation de distance entre un point appelé mobile et d'autres points appelés repères. Une telle variation ne peut se transmettre ni produire aucun effet. Elle est purement relative, et on peut à volonté intervertir le mobile et les repères sans que rien soit changé au mouvement.

Par conséquent l'inertie et la résistance, l'impénétrabilité, la cohésion et l'activité des corps supposent un principe interne d'activité : une *force.* Voilà ce que Leiniz appelle « rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles si décriées aujourd'hui ». « Je trouvai que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes. »

Il est clair que Leibniz ne revient pas, en ce qui concerne la nature des corps, à la doctrine d'Aristote, qui n'est pas mal nommée un « hylé-morphisme ». Car s'il réhabilite la forme il supprime la matière. Sa thèse est juste l'inverse de celle de Descartes ; au « mécanisme » il oppose le « dynamisme ». Une substance est une unité de force, un « point métaphysique », ou une « monade », inétendue, donc simple, indivisible, de nature psychique. Le dynamisme leibnizien est au fond un pan-psychisme.

Qu'est-ce maintenant que la force, qui constitue l'être ou la substance? Ce n'est pas une puissance nue, qui a besoin d'être mue pour passer à l'acte. Ce n'est pas non plus une action effectuée, accomplie. C'est un intermédiaire entre les deux, une tendance spontanée à agir. Selon Leibniz, sa notion de force recouvre à peu près ce qu'Aristote appelait « entéléchie première », acte premier, et qu'il distinguait à la fois de la puissance et de l'acte second.

Une conséquence remarquable de cette définition, c'est que la

monade ne peut commencer que par création et finir que par annihilation. Étant simple, en effet, elle ne peut ni se constituer ni se décomposer par parties. « Il n'y a point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition. » C'est là une thèse que saint Thomas soutenait pour l'âme humaine ; Leibniz l'étend à toute substance, puisqu'il la conçoit comme une âme.

Mais des substances ainsi conçues peuvent-elles agir l'une sur l'autre ? C'est le problème épineux de la « communication des substances ». Or aucune activité transitive n'est concevable ; l'activité des substances ne peut être qu'immanente. Il y a à cela deux raisons. La première est le principe logique *prædicatum inest subjecto* que nous avons déjà rencontré. Le sujet est la raison de tous ses prédicats. Ce qui donne ici : « Une substance n'agit jamais sur une autre substance et n'en pâtit non plus, puisque ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée ou notion complète toute seule, puisque cette idée renferme déjà tous ses prédicats ou événements. » La seconde raison est la définition de la substance comme force ou acte premier. Car il suit de là que la substance n'est pas en puissance, et donc ne peut être mue ni rien recevoir du dehors. « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y pourrait entrer ou sortir. »

Toute action transitive étant ainsi rejetée, Leibniz ne va-t-il pas se voir contraint d'adopter l'occasionalisme de Malebranche ? Non, l'hypothèse ne lui paraît pas satisfaisante. « Il n'est pas raisonnable de recourir à Dieu dans le détail », c'est-à-dire pour expliquer chaque événement particulier. C'est faire intervenir *Deum ex machina* et tout expliquer par des miracles. Les lois de la nature, la concomitance entre les phénomènes internes des diverses substances s'expliquent au mieux et à moindres frais par l'hypothèse de l'*harmonie préétablie.* Dieu, en créant l'univers, a réglé une fois pour toutes l'activité des substances de telle sorte que leurs phénomènes se correspondent. Et il y a là plus qu'une hypothèse. C'est une nécessité métaphysique que chaque substance exprime la totalité des autres et reflète l'univers entier sous un point de vue particulier, puisqu'elle n'est possible que comme élément dans le système de tous les compossibles. Il n'y a donc pas de relation physique entre les substances, mais il y a une relation plus profonde, une relation métaphysique.

Chaque monade est donc un miroir vivant de l'univers. Elle est à la fois finie et infinie. Infinie parce qu'elle reflète l'univers entier ; finie parce qu'elle le reflète sous un point de vue particulier.

Il y a enfin une dernière question à envisager. Si toute substance est une force inétendue, d'ordre psychique, que sont les corps, que sont l'espace et le temps ? Les corps sont des « phénomènes bien fondés », ni plus ni moins. Ce ne sont que des phénomènes, et non pas des êtres. Mais ce ne sont pas des fantômes, et en ce sens ils sont réels. Car ce qui distingue les phénomènes réels et les phénomènes imaginaires, c'est que les premiers sont liés entre eux par des lois générales, de telle sorte que, l'un étant donné, on peut en déduire les autres ; tandis que les seconds n'ont entre eux aucun rapport logique.

L'espace et le temps ne sont évidemment pas des substances, ce ne sont même pas des phénomènes comme les corps, ce sont des rapports entre les phénomènes. L'espace est « l'ordre des coexistants », et le temps « l'ordre des successifs ». Leibniz ouvre ici une voie qui mène à Kant. Celui-ci reprendra cette doctrine en marquant seulement plus nettement le caractère idéal de l'espace et du temps.

III

LA PSYCHOLOGIE

Dans la psychologie leibnizienne, nous ne retiendrons que deux points : la théorie des idées innées et celle de la liberté comme spontanéité.

1. — L'origine des idées.

C'est dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* que Leibniz développe sa théorie de l'innéité virtuelle. Tout l'ouvrage est une critique de Locke, lequel rejetait la théorie de l'innéité actuelle qu'il prêtait à Descartes, et s'efforçait de montrer que toutes nos idées dérivent de l'expérience, soit externe, soit interne.

Leibniz est d'accord avec Locke pour nier que l'esprit humain possède des idées toutes formées, en acte dès la naissance, et pour admettre qu'un grand nombre d'idées, toutes les idées des choses sensibles proviennent de l'expérience. Mais contre Locke il soutient que l'esprit a la puissance de former certaines idées en les tirant de son propre fond.

A l'appui de sa thèse, Leibniz avance une série d'arguments. Le premier est celui-ci : « Je voudrais bien savoir comment nous pourrions avoir l'idée de l'être si nous n'étions des êtres nous-

mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous. » Ce qui est très faible, car tout est de l'être, et nous pouvons former l'idée d'être à partir de n'importe quoi. Le second argument n'est qu'une application de la théorie générale de la substance ; il vaut donc ce qu'elle vaut. « Comment l'expérience et les sens pourraient-ils donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres? Ressemble-t-elle à des tablettes? Est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. » Un troisième argument concerne non plus exactement les idées, mais les vérités nécessaires et universelles. « Les sens ne nous donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières et individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité. » Ou encore : « Puisque les sens ou les inductions ne nous sauraient jamais apprendre des vérités tout à fait universelles, ni ce qui est absolument nécessaire, mais seulement ce qui est, il s'en suit que nous avons tiré ces vérités en partie de ce qui est en nous. » C'est l'argument le plus solide, et Kant le reprendra presque mot pour mot quand il voudra montrer que la connaissance scientifique comporte un élément *a priori.* Vient enfin l'argument le plus vulgarisé : « On m'oppose cet axiome reçu parmi les philosophes que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme elle-même et ses affections. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, excipe : nisi ipse intellectus.* » Cela paraît aller de soi, car l'intelligence est évidemment innée dans l'homme. Mais pour Leibniz cela signifie que l'intelligence est innée non pas seulement en l'homme, à titre de faculté, mais en elle-même à titre d'objet. Or ce n'est aucunement évident, car l'intelligence n'est intelligible pour elle-même que quand elle est en acte, et elle ne passe à l'acte que quand un objet lui est présenté par la sensibilité.

Ainsi, selon Leibniz, l'âme trouve en elle-même de quoi former les idées d'être, de substance, d'action, d'identité, et d'autres encore. Elle les forme spontanément, actualisant les idées qui sont latentes ou virtuelles en elle. L'âme est donc semblable à un bloc de marbre qui contiendrait des veines dessinant une statue : pour mettre au jour la statue, il suffit de dégrossir le bloc dans lequel elle est inscrite. De toute évidence cette comparaison cloche, car les veines sont actuelles dans le bloc de marbre, et ce n'est pas le marbre qui actualise la statue, mais le ciseau du sculpteur. Il ne faut donc pas presser l'image. Quoi qu'il en soit, Leibniz croit concilier par sa théorie de l'innéité virtuelle la réminiscence de Platon et la table rase d'Aristote.

Il va de soi que l'expérience a un rôle à jouer dans l'actualisation

des idées innées : le rôle d'*occasion*. Car il faut expliquer pourquoi l'esprit forme telle idée plutôt que telle autre. C'est l'expérience qui l'y détermine. Non pas qu'elle lui apporte quoi que ce soit, mais elle attire son attention sur tel ou tel point.

Maintenant, il faut ajouter que l'expérience elle-même est conçue par Leibniz tout autrement que par Locke. Dans les *Nouveaux essais*, il admet que toutes nos idées des choses sensibles viennent de l'expérience et que certaines idées seulement sont innées. Mais quand il pousse plus loin l'analyse, comme dans le *Discours de métaphysique*, il aboutit à une théorie de l'expérience qui est idéaliste.

La métaphysique a montré, en effet, qu'un corps ne peut agir sur un esprit, et même plus largement qu'une substance quelconque ne peut agir sur une autre. Par conséquent l'expérience sensible ne peut être la réception passive d'impressions produites par les choses. Elle est une activité spontanée de l'esprit. Entre le sensible et l'intelligible, il n'y a donc pas une différence de nature, mais une simple différence de clarté : le sensible est une représentation confuse, l'intelligible une représentation distincte. Dans un cas comme dans l'autre, les représentations jaillissent du sein de l'esprit.

Ainsi, quand on examine les choses assez à fond, on trouve que toutes les idées, même celles des choses sensibles, sont innées. « Un peu de méditation nous fait croire que nous n'agissons et ne pensons que sous l'influence des choses ; mais une méditation plus profonde nous apprend que tout, même les perceptions et les passions, nous vient de notre propre fonds avec une parfaite spontanéité. »

Il est sans doute inutile de faire remarquer que cette théorie ne détruit aucunement la vérité de la connaissance. La vérité est la conformité de la représentation à son objet. Or cette correspondance est assurée par l'harmonie préétablie. Ce qui ferait plutôt difficulté, ce serait d'expliquer l'erreur. Celle-ci n'est possible que pour les représentations confuses.

2. — La liberté.

La théorie de la liberté est développée dans la *Théodicée*. Leibniz repousse à la fois le fatalisme de Spinoza, selon lequel tous les actes humains sont nécessaires, et la liberté d'indifférence des scotistes et des cartésiens selon laquelle la volonté est indéterminée et se décide sans motif.

La liberté consiste, dit Leibniz, « dans l'*intelligence* qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération, dans la *spontanéité* avec laquelle nous nous déterminons, et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou méta-

physique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, le reste en est comme le corps ou la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter. Et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots ».

Contre le fatalisme, Leibniz soutient qu'il y a des actes contingents. En effet, l'acte nécessaire est celui dont le contraire est impossible ; l'acte contingent, celui dont le contraire est possible, c'est-à-dire n'implique pas contradiction. Or si l'entendement est nécessité par la vue de la vérité, la volonté ne l'est pas par l'entendement, car il n'y a pas contradiction à choisir un bien plutôt qu'un autre.

Mais par ailleurs la volonté suit toujours le motif le plus fort. En effet, qu'il n'y ait jamais deux motifs égaux laissant la volonté indifférente, cela résulte du principe des indiscernables. Et qu'on choisisse le meilleur des biens que l'entendement se représente, c'est une exigence du principe de raison suffisante.

Ne revient-on pas ainsi par un détour au déterminisme le plus strict ? Leibniz pense l'éviter par sa théorie de la spontanéité. Car la spontanéité est l'indépendance de l'âme à l'égard de toute influence extérieure, la faculté d'agir en étant soi-même le principe de son action. Donc la volonté n'est pas déterminée à choisir, elle s'y détermine elle-même. Le motif l'incline sans la nécessiter. Sa décision est *certaine* d'avance, et même « moralement nécessaire », puisqu'elle suit toujours le bien le meilleur ; mais elle n'est pas métaphysiquement *nécessaire* parce que d'autres décisions étaient logiquement possibles.

Ainsi la liberté peut se définir : la spontanéité d'un être intelligent, *spontaneitas intelligentis*. Elle se trouve en l'homme et en Dieu.

Il est clair que cette liberté n'a pas grand-chose de commun avec le libre arbitre de saint Thomas. Au fond, la conception leibnizienne revient à identifier la liberté avec le déterminisme psychologique. Leibniz dit lui-même : « L'indifférence naît de l'ignorance ; plus chacun est sage, plus il est déterminé au plus parfait. » L'âme est un « automate spirituel », et sa liberté ne consiste pas en un choix, mais en une simple spontanéité vitale. Kant a tout à fait raison, selon nous, quand il écrit dans la *Critique de la raison pratique* : si notre liberté n'était que celle d'un automate spirituel, « elle ne vaudrait guère mieux que la liberté d'un tourne-broche qui, lui aussi, quand il a été remonté, accomplit de lui-même ses mouvements ».

Conclusion.

On voit chez Leibniz le développement des germes cartésiens dans la direction du rationalisme et de l'idéalisme.

Le rationalisme est visible en deux points principaux. D'abord dans l'idée d'une « combinatoire » qui doit permettre de construire *a priori* la science universelle. Ensuite dans la théorie des principes premiers, car ceux-ci se ramènent en définitive au principe d'identité, ce qui revient à dire que toute proposition vraie est analytique et peut être connue *a priori.*

L'idéalisme est très accusé dans la théorie de l'innéité virtuelle. Non seulement les concepts universels, mais les représentations sensibles elles-mêmes proviennent d'une actualisation spontanée de la substance. La connaissance se trouve donc ramenée à la conscience.

Les difficultés du sytème résident dans cette double tendance. Dans la perspective du rationalisme, il est difficile d'intégrer la contingence et la liberté. Dans la perspective de l'idéalisme, il est curieux de voir un philosophe disserter sur les monades comme s'il n'était pas lui-même une monade sans fenêtres. S'il est une monade, il ne dispose que des idées qui jaillissent de son propre fond, il ne peut rien faire d'autre que décrire son univers immanent, son microcosme, et il ne peut poser les autres monades que comme ses représentations.

Quoi qu'il en soit, historiquement Leibniz prépare Kant. Il le prépare d'abord d'une façon directe, car, à prendre les choses de haut, la théorie kantienne des formes *a priori* et des concepts purs n'est qu'un approfondissement du *nisi ipse intellectus* de Leibniz. Il le prépare aussi d'une façon indirecte, mais également efficace. Kant réagira contre Leibniz sur deux points principaux. D'une part, il refusera d'admettre qu'entre la sensation et le concept la différence soit seulement celle du confus au distinct ; il y verra une différence d'origine et de nature. D'autre part, sans nier l'existence de jugements analytiques, il montrera que le progrès de la connaissance se fait par jugements synthétiques ; en particulier il estimera que sa grande découverte est celle des jugements synthétiques *a priori.*

CHAPITRE VI

WOLF

Bibliographie. — La pensée de Wolf, dans son ensemble, n'a été l'objet d'aucune étude en français. Sur son ontologie, voir les pages excellentes que GILSON lui consacre dans *L'être et l'essence* (p. 163-183). — Les œuvres de Wolf ne se trouvent plus que dans les bibliothèques.

Biographie.

Christian Wolf est né en 1679 à Breslau. Après avoir fait ses études classiques au Gymnase de cette ville, il va en 1699 à l'Université d'Iéna pour étudier les mathématiques et la physique. En 1702, il passe à Leipzig son doctorat en philosophie. Sa thèse avait pour titre : *Philosophie pratique universelle exposée par la méthode mathématique.* Elle attira l'attention de Leibniz, qui appuya son auteur pour obtenir en 1707 une chaire de mathématiques et de philosophie à l'Université de Halle.

Accusé d'athéisme parce qu'il soutenait que la morale peut se constituer sans recourir à Dieu, il est destitué en 1723. Il émigre alors à Marbourg, où il enseigne jusqu'en 1740. A cette date il est rappelé à Halle par Frédéric II, et il y reste jusqu'à sa mort en 1754.

Son œuvre consiste en une série de Traités qui couvrent toutes les parties de la philosophie : *Logica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia rationalis,* etc.

Et tel est en effet le rôle de Wolf dans l'histoire de la philosophie : il fut le pédagogue de l'Allemagne. Ses traités furent bientôt répandus partout pour l'enseignement de la philosophie, et hautement appréciés à cause de leurs qualités : clarté, précision, rigueur.

Kant ne tarit pas d'éloges à son sujet. « Dans l'exécution du plan

que trace la critique, c'est-à-dire dans la construction d'un système futur de métaphysique, nous devrons suivre la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques. Wolf montra par son exemple, — et il créa par là cet esprit de profondeur qui n'est pas encore éteint en Allemagne, — comment on peut, par l'établissement régulier des principes, la claire détermination des concepts, la rigueur des démonstrations, la façon d'empêcher les sauts téméraires dans le développement des conclusions, s'engager dans la voie sûre d'une science. Plus que tout autre il était fait pour donner à la métaphysique ce caractère d'une science, si l'idée lui était venue de préparer d'abord le terrain par la critique de l'instrument c'est-à-dire de la raison pure elle-même. »

Les historiens parlent couramment de la philosophie leibniziano-wolfienne, comme si Wolf n'avait fait que monnayer en manuels scolaires la pensée de Leibniz. En réalité, Wolf n'est pas un disciple de Leibniz. Son idée directrice, le « mathématisme », est d'origine cartésienne, et elle apparaît dans sa thèse avant qu'il ne soit entré en relations avec Leibniz. Il ne reprend pas à son compte la notion de substance-monade à laquelle Leibniz tenait par-dessus tout, ni l'harmonie préétablie, ni l'idée que les possibles tendent à l'existence. Sur bon nombre de points, il se rapproche de la scolastique, spécialement de Suarez, et il prend soin de marquer son accord. Cependant il est manifestement dans la ligne de Leibniz. D'abord, en général, par son rationalisme, par sa conception d'une philosophie « essentialiste », toute notionnelle et *a priori*, se développant par déduction. Ensuite, et plus spécialement parce qu'il adopte le principe de raison suffisante, avec l'optimisme et le déterminisme qui en découlent.

Nous ne relèverons ici que quelques points caractéristiques.

1. — La philosophie.

La philosophie est la science des possibles, « la science de toutes les choses possibles », et elle enseigne « comment et pourquoi elles sont possibles ». Une telle définition suffit à préciser l'esprit du système et à marquer l'abîme qui sépare la pensée de Wolf de celle de saint Thomas.

La philosophie se divise en trois parties : logique, philosophie spéculative et philosophie pratique. La philosophie spéculative se divise à son tour en deux parties : la métaphysique et la physique. La métaphysique comprend : 1° l'ontologie, 2° la cosmologie, 3° la psychologie rationnelle, 4° la théologie rationnelle.

L'ontologie déduit à partir du principe de contradiction les lois de l'être en général, puis les lois de certaines formes particulières de

l'être, comme l'être singulier et l'être universel, l'être nécessaire et l'être contingent, l'être simple et l'être composé, l'être relatif, etc. La cosmologie déduit tout ce qui est possible par les corps, *quae per corpora fieri possunt*, la psychologie ce qui est possible par l'âme, *quae per humanam animam possibilia sunt*, la théologie ce qui est possible par Dieu.

Quand la déduction est poussée assez loin et qu'elle atteint le niveau de l'expérience, une science expérimentale, procédant par induction, vient à sa rencontre pour donner à ses conclusions la valeur de réalité qui leur manque. Ainsi, à côté de la psychologie rationnelle, Wolf a un traité de psychologie empirique.

Cette répartition des matières a tellement marqué l'enseignement qu'elle survit jusque dans la scolastique contemporaine, thomiste ou non.

2. — Le possible.

Voyons maintenant quelques définitions fondamentales.

Le jeu des notions primitives commence par l'impossible. Est impossible ce qui implique contradiction. Le possible est « ce qui n'est pas impossible », donc ce qui n'implique pas contradiction. Par là toute possibilité est ramenée à la possibilité logique ou intrinsèque, et Wolf prend même soin de préciser qu'à ses yeux la définition du possible comme « ce qui peut exister » est « nulle », c'est-à-dire qu'elle ne définit rien.

Parallèlement le faux est ce qui est inconcevable, *inconceptibilis*, et le vrai ce qui est concevable. Par là la vérité est ramenée à l'intelligibilité, elle se trouve définie par rapport au possible, sans le moindre rapport à l'existence.

Pour le jugement, sa vérité consiste dans la détermination du prédicat par le sujet, ou plus exactement : *veritas est determinibilitas praedicati per notionem subjecti*. Ce qui revient à dire que tout jugement vrai est analytique et peut être connu *a priori*. D'où suit que la méthode philosophique est identique à la méthode mathématique.

3. — Les premiers principes.

Le principe suprême de la pensée est le principe de contradiction, comme l'a bien vu Aristote. Mais Wolf le pose de la façon suivante : « Nous expérimentons que la nature de notre esprit est telle que, quand il juge que quelque chose est, il ne peut pas juger en même temps que cette chose n'est pas. » Sur quoi on remarquera que Wolf recourt à une sorte d'expérience intellectuelle, et qu'il fait du

principe une loi de la pensée avant d'en faire une loi de l'être, tandis qu'Aristote posait le principe de contradiction comme une loi de l'être en vertu d'une évidence objective, avant d'y reconnaître une loi de la pensée. Wolf passe aussitôt de la pensée à l'être et donne du principe cette deuxième formule : « Il ne peut se faire que la même chose à la fois soit et ne soit pas. » « Nous le concédons sans preuve », ajoute-t-il; ce qui est tout à fait normal chez Aristote, mais un peu trop facile chez lui. Pour que le passage soit valable, il faudrait que l'être soit identique à la pensée ; mais Wolf n'est pas idéaliste.

Le principe de raison suffisante vient ensuite. Wolf remarque, à notre avis très justement, que Leibniz est le premier à en avoir parlé formellement, *aperte*, et qu'on ne doit pas le confondre avec le principe de causalité dont usaient les scolastiques. Il le formule dans les mêmes termes que Leibniz : « Rien n'est sans une raison suffisante qui permette de comprendre pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement, *unde intelligitur cur potius sit quam non sit.* »

Mais Wolf reproche à Leibniz de n'avoir pas démontré le principe de raison suffisante. Il estime qu'on doit le démontrer, et il le démontre par l'absurde, c'est-à-dire en le ramenant au principe de contradiction par le jeu d'une double négation : nier le principe de raison suffisante, c'est se contredire, donc on doit l'affirmer. Voici la preuve. Dire que A est sans raison, c'est dire que le néant est sa raison. On admet donc que A est parce que le néant est. Ce qui est absurde.

Wolf ouvre ainsi une voie où se sont engagés bon nombre de philosophes, même thomistes. En fait, on n'a pas trouvé mieux. L'ennui, à notre avis, est que la démonstration du principe est une pure pétition de principe. Dire que A est sans raison, ce n'est pas du tout dire que le néant est sa raison. Pour cela, il faudrait admettre déjà que tout doit avoir une raison. Mais c'est ce qui est à démontrer. Si l'on tient au principe de raison suffisante, il faut le poser comme évident et indémontrable. Mais l'est-il ? Nous n'en sommes pas persuadé. Hume apporte sur ce point un utile antidote au rationalisme.

4. — L'être.

La première démarche de Wolf est de ramener l'être au possible. Car après avoir déclaré nulle la définition du possible comme ce qui peut exister, il admet tout de même un peu plus loin que c'en est une propriété. Or voici comment il définit l'être : « On appelle être ce qui peut exister. » Et il continue : « Comme ce qui peut exister, c'est ce qui est possible, ce qui est possible est l'être, *quod possibile est ens est.* » On arrive ainsi à cette thèse que si un existant est appelé un être, ce n'est pas parce qu'il existe, mais parce qu'il peut exister. Le

plus étonnant est que Wolf croit sa définition de l'être conforme à l'usage courant. En tout cas, on comprend pourquoi dans son *Ontologie*, au chapitre qui traite de l'être sous le titre *De notione entis*, Wolf ne dit pas un mot de l'analogie : dans la simple possibilité, dans la non-contradiction, aucun degré n'est concevable.

L'essence est ce qui est premièrement conçu dans un être, *primum quod de ente concipitur.* Elle est constituée par un ensemble de caractères que Wolf appelle *essentialia*, qui répondent à une double condition : qu'ils ne se contredisent pas, et qu'ils ne se déterminent pas. La première condition situe l'essence dans l'ordre du possible. La seconde signifie que les éléments de l'essence sont primitifs, c'est-à-dire ne peuvent se déduire l'un de l'autre. Les caractères qui se déduisent de l'essence sont appelés attributs, ceux qui ne se déduisent pas de l'essence, mais n'y répugnent pas, sont appelés modes. Wolf croit retrouver ainsi les notions scolastiques de propriété et d'accident.

Mais en définitive Wolf identifie l'essence avec la possibilité. « L'essence d'un être n'est pas autre chose que sa possibilité intrinsèque ; celui qui comprend cette possibilité comprend l'essence ; et celui qui comprend la possibilité, c'est celui qui est en mesure de la démontrer *a priori.* »

L'essence est évidemment la raison suffisante pour laquelle les attributs lui appartiennent. Elle est aussi la raison suffisante pour laquelle les modes peuvent lui appartenir. Elle est donc « la racine des propriétés et des actions qui en découlent ».

En terminant, Wolf note que sa définition de l'essence est conforme à celle que saint Thomas et Suarez ont avancée, qu'elle est seulement plus distincte et plus déterminée. Pour ce qui est de Suarez, passons. Pour ce qui est de saint Thomas, il y aurait beaucoup à dire pour tirer au clair la méprise que Wolf commet.

Venons-en à l'existence. Wolf pose pour commencer deux thèses très classiques. Celle-ci d'abord : « ce qui existe, c'est ce qui est possible. » D'où suit qu'on peut connaître la possibilité à partir de l'existence. Wolf intègre donc à son ontologie l'axiome scolastique : *ab esse ad posse valet consequentia.* Et il admet que c'est par cette voie que nous arrivons souvent à la connaissance de l'être, en attendant que nous soyons en mesure de le déduire. La seconde thèse est : « ce qui est possible n'existe pas pour autant », ou « la possibilité n'est pas la raison suffisante de l'existence ». Wolf intègre ainsi l'axiome : *a posse ad esse non valet consequentia.* A vrai dire, il y a un être chez qui la possibilité est raison de l'existence : l'être nécessaire, Dieu. Mais réservons ce point.

L'existence elle-même est définie : « le complément de la possibilité », « *existentiam definio complementum possibilitatis* » (*Ontologia,*

n° 174). Wolf donne cette formule pour une simple définition nominale, mais elle exprime admirablement la tendance profonde de son système, et Kant l'a rendue célèbre en la combattant. A prendre les choses de haut, on pourrait très bien dire qu'elle résume en deux mots toute la métaphysique wolfienne.

Quel est son sens et sa portée ? Elle manifeste la tendance « essentialiste » de cette métaphysique. Elle réduit au minimum le rôle et l'importance de l'existence. Elle accorde le primat à l'essence. C'est parfaitement clair, en effet. Au lieu que le possible se définisse par rapport à l'existence, comme chez saint Thomas, c'est l'existence qui se définit par rapport au possible. En termes techniques, dire que l'existence est le complément de la possibilité, c'est en faire un mode de l'essence, selon le vocabulaire de Wolf, c'est en faire un prédicat de l'essence, selon le vocabulaire de Kant. Et lorsque Kant montrera que « l'existence n'est pas un prédicat », il se retrouvera, sans le savoir, d'accord avec saint Thomas.

5. — L'être nécessaire.

Comme toujours Wolf part d'une définition, et comme toujours aussi il définit l'être en fonction de l'impossible. Est nécessaire ce dont le contraire est impossible, autrement dit ce dont la négation implique contradiction.

Ceci posé, il s'en suit que toute essence est nécessaire, car étant un possible son contraire serait impossible. Mais il ne s'en suit pas que toute essence existe, et quoique une essence soit un être, on ne dira pas qu'elle est un être nécessaire.

L'être nécessaire est celui dont l'existence est nécessaire. Et quelle peut être la raison de sa nécessité d'exister ? Ce ne peut être que son essence. L'être nécessaire est donc celui dont l'essence est la raison suffisante de l'existence. C'est ainsi que Wolf comprend l'aséité. L'être *a se*, dit-il, est celui dont l'essence engendre l'existence, *ex cujus essentia necessario fluit existentia*. Et enfin, comme l'essence d'un être se confond avec sa possibilité, Wolf dira que l'être *a se* existe parce qu'il est possible.

Par ces considérations se trouve préparée la preuve ontologique. Ce n'est pas la seule preuve que Wolf apporte de l'existence de Dieu, ce n'est même pas la première. Il développe d'abord la preuve *a posteriori* qui trouve Dieu comme la raison suffisante de la série des êtres contingents. Mais il intègre à son système la preuve *a priori*, à peu près telle que Leibniz l'a présentée. L'ontologie a montré que si Dieu est possible, il existe. La théologie n'a plus qu'à démontrer que Dieu est possible.

Ce n'est pas très difficile. Définition : Dieu est l'être absolument parfait. Donc il exclut toute imperfection. Donc il ne contient rien de négatif. Donc il n'implique aucune contradiction. Donc il est possible.

Wolf n'a plus maintenant qu'à nouer les fils de sa preuve. D'une part, Dieu étant parfait, il est possible, donc il peut exister, donc l'existence peut lui appartenir. D'autre part, Dieu étant parfait, il contient toutes les réalités compossibles, à leur degré absolument suprême. Or l'existence est une réalité, et son degré suprême est l'existence nécessaire. Donc l'existence nécessaire fait partie des réalités qui appartiennent à Dieu. Donc Dieu existe nécessairement (*Theologia naturalis*, II, 21). Grâce aux perfectionnements qu'il apporte à la preuve ontologique, Wolf estime qu'elle échappe aux objections de saint Thomas, et même qu'elle est conforme à ses exigences.

Reste enfin à définir le rapport des êtres contingents à l'être nécessaire. Mais c'est ici que Wolf fait le moins preuve d'originalité. Il se borne à mettre en forme scolastique l'optimisme de Leibniz qui découle en droite ligne du principe de raison suffisante. Et là encore il estime sa position conforme à celle de saint Thomas, mais plus rigoureusement déduite.

Conclusion.

Quoique Wolf ne soit plus compté parmi les grands philosophes, et c'est à notre sens une injustice de l'histoire, l'aperçu qui précède était nécessaire tout au moins pour permettre de comprendre le rôle que Kant jouera dans l'histoire des idées.

Un homme content de lui-même possède un étrange pouvoir de suggestion. Wolf était convaincu qu'il avait porté la métaphysique à son point de perfection. Il l'a dit et répété, et ses contemporains l'ont cru sur parole. Jamais Kant ne s'est donné la peine d'étudier d'autres métaphysiques. Il n'a même pas eu l'idée que des métaphysiques différentes aient existé qui vaillent d'être étudiées. Le même phénomène, du reste, s'est reproduit au siècle suivant. Hegel ayant proclamé que son système résumait et achevait vingt-cinq siècles de pensée, Marx l'a cru sur parole, et la philosophie hégélienne fut à ses yeux la philosophie tout court.

Quoi qu'il en soit, Kant n'a pas connu d'autre métaphysique que celle de Wolf, et quand il critique la métaphysique, c'est celle-là seule qu'il vise. Il n'a pas écrit un mot contre la métaphysique aristotélicienne, et à tout prendre nous estimons qu'il a fait une œuvre salutaire en disqualifiant pour toujours ce monstre qu'est la métaphysique wolfienne.

Mais évidemment, comme la métaphysique wolfienne, quoique mathématisée à l'extrême, est tout de même une métaphysique, — comme elle parle de l'être quoiqu'elle en parle très mal, — comme elle se rencontre sur quelques points avec la métaphysique aristotélico-thomiste, la critique de Kant va toucher par-delà Wolf, Aristote et saint Thomas.

Ayant ainsi conduit à son terme le rationalisme issu de Descartes, il nous faut maintenant revenir en arrière pour suivre le développement de l'École empiriste.

CHAPITRE VII

L'EMPIRISME ANGLAIS

L'empirisme est important dans l'histoire de la philosophie moderne, non pas évidemment comme effort constructif, car ses principes lui interdisent de construire une métaphysique, ou même un système quelconque d'explication du monde, — mais comme force négative et critique.

Le mouvement est d'origine anglaise. Il répond, semble-t-il, à un trait du tempérament national. En France, avec Gassendi et Condillac, son intérêt est assez mince. Nous ne parlerons ici que de l'empirisme anglais. Bacon et Hobbes font plutôt figure de précurseurs. Locke, Berkeley, Hume sont vraiment les classiques de l'empirisme. (Sur l'ensemble de la pensée anglaise de Bacon à Mill, voir le petit livre de LEROUX et LEROY, *La Philosophie anglaise classique*, Colin.)

I

BACON

Bibliographie. — Les *Œuvres philosophiques de Bacon* ont été traduites par BOUILLET en 3 volumes (1834). Le Livre I du *De dignitate et augmentis scientiarum*, traduit par LEMAIRE, se trouve dans la collection classique Hatier. — Sur Bacon, voir BROCHARD, *La philosophie de F. Bacon*, dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Vrin).

Biographie.

Francis Bacon est né à Londres en 1561. Il fit ses études à Cambridge, et après un séjour à Paris comme secrétaire de l'Ambassade il commença une carrière juridique et politique qui le conduisit aux plus hautes charges. En 1618, il est nommé, par le roi Jacques Ier, lord chancelier et baron de Verulam. Mais sa chute fut rapide. En 1621, il est accusé de concussion et doit reconnaître les faits. Le Parlement le condamne à une amende de 40 000 livres, avec défense d'exercer aucune fonction. Il se retire alors dans ses terres et meurt cinq ans plus tard, en 1626.

Très tôt Bacon conçut l'idée d'une réforme générale des sciences, et il en poursuivit la réalisation pendant toute sa vie. Le grand ouvrage devait avoir pour titre *Instauratio magna scientiarum*, et devait comporter six parties. Bacon n'acheva que les deux premières. La seconde, le *Novum organum*, parut à Londres en 1620, et la première, *De dignitate et augmentis scientiarum*, en 1623. Pour le reste, il a laissé des ébauches et des fragments étendus.

Dans le *De dignitate*, Bacon fait l'éloge de la science positive, souligne l'état de stagnation où elle se trouve, développe les espérances qu'on peut attendre de son progrès. Quelques aphorismes sont célèbres. « La vérité est fille du temps, non de l'autorité. L'antiquité est la jeunesse de l'humanité. L'âge d'or n'est pas dans le passé mais dans l'avenir. » Bacon donne là sa classification des sciences, pour éclairer les savants sur la tâche qui les attend.

La seconde partie est intitulée *Novum organum* par opposition à l'*Organon* d'Aristote. C'est l'exposé de la méthode inductive qui doit supplanter la méthode déductive. Dans le premier livre, Bacon passe en revue les causes qui ont entravé le progrès des sciences. La principale est l'abus du syllogisme, et Bacon critique vivement Aristote, « détestable sophiste ébloui par une vaine subtilité ». Viennent ensuite les préjugés dont Bacon dresse la liste. Dans le second livre, il donne les règles de la nouvelle méthode.

Nous ne retiendrons que trois points.

1. — La classification des sciences.

Bacon fonde sa classification des sciences sur les diverses facultés mises en œuvre. L'esprit humain, en quête de science, s'applique d'abord à conserver les faits, puis à les reproduire, enfin à les combiner. Il y a donc trois facultés : la mémoire, l'imagination et la raison. De la mémoire dérive l'histoire, tant naturelle que civile, de l'imagination dérive la poésie, et de la raison la philosophie.

Les subdivisions de la philosophie se font d'après l'objet. Il y a d'abord la « philosophie première », science des axiomes communs à toutes les sciences. Puis trois branches qui ont pour objet Dieu, la nature et l'homme. La seconde, la *physique*, est la seule qui ait vraiment intéressé Bacon. Elle est soit spéculative, soit « opérative », c'est-à-dire appliquée. La physique spéculative se subdivise à son tour en *métaphysique*, science des causes formelles et finales, et en *physique spéciale*, science des causes efficientes et matérielles.

Ces indications suffisent pour caractériser la situation historique de Bacon. Il est à mi-chemin entre l'aristotélisme, dont il tend à s'affranchir sans y parvenir entièrement, et la science moderne qu'il cherche à définir sans y parvenir tout à fait. Car il y a dans cette classification au moins deux points remarquables. D'une part, Bacon garde les notions de forme et de fin, et il leur donne la première place dans sa conception de la science naturelle. D'autre part, il ne fait aucune place aux mathématiques; au contraire, il proteste contre la prétention des mathématiciens qui voudraient régenter la physique. Sur ces deux points sa position est donc juste l'inverse de celle de Descartes.

2. — La classification des préjugés.

Le principe de toute connaissance est l'observation de la nature. Le premier effort de l'esprit doit donc être de se débarrasser de ses préjugés, car ils s'interposent entre lui et les choses. Ces préjugés sont appelés « idoles », et Bacon en trouve quatre espèces.

Les idoles de la tribu, *idola tribus*, sont les préjugés communs à l'humanité tout entière. Ils ont leur origine dans la nature de l'esprit humain et consistent en ce que les hommes ont tendance à juger des choses non pas selon ce qu'elles sont, mais selon le rapport qu'elles ont avec lui. L'esprit humain mêle ainsi sa nature à celle des choses, et par conséquent les déforme. « L'entendement humain, semblable à un miroir faux réfléchissant les rayons qui partent des objets, et mêlant sa nature propre à celle des choses, gâte, tord, pour ainsi dire, et défigure toutes les images qu'il réfléchit. »

Les idoles de la caverne, *idola specus*, ainsi nommées par allusion à la caverne de Platon, sont les préjugés propres à chaque individu et dont il est prisonnier. Ils lui viennent de sa constitution particulière, de son tempérament, de son caractère, de ses goûts, de son éducation, de ses fonctions sociales, de ses habitudes. Ainsi chacun a comme sa petite caverne personnelle « où la lumière naturelle ne pénètre que brisée et corrompue ».

Les idoles du forum, *idola fori*, sont les préjugés qui pro-

viennent des relations sociales et spécialement du langage. L'esprit est souvent la dupe des mots qu'il emploie, parce qu'ils ne répondent à rien, ou expriment des idées confuses et sont source d'équivoques.

Enfin, les idoles de théâtre, *idola theatri*, sont les préjugés qui viennent des théories et des systèmes philosophiques. « Nous les appelons idoles de théâtre, dit Bacon, parce que tous ces systèmes sont autant de pièces de théâtre que les philosophes ont mis au jour et sont venus jouer chacun à son tour, pièces qui présentent à nos regards autant de mondes imaginaires et vraiment faits pour la scène. »

Par conséquent, l'esprit qui cherche à connaître la nature doit avant tout briser ses idoles, c'est-à-dire s'établir dans un doute méthodique. Si l'on commence la science avec des certitudes, dit Bacon, on finira par le doute ; mais si l'on commence par le doute, on acquerra des certitudes.

3. — La méthode inductive.

Le but de la science n'est pas de connaître la nature, mais de s'en rendre maître. Bacon traite de parasites les sciences théoriques et désintéressées. Le seul but légitime de la science est de « doter la vie humaine de nouvelles inventions et de nouvelles richesses ». Mais on ne commande à la nature qu'en lui obéissant, *non vincitur natura nisi parendo*. La science doit donc chercher les causes pour disposer des effets, *vere scire per causas scire.*

L'état stagnant de la science résulte de mauvaises méthodes. Bacon a là-dessus un passage plein de finesse et d'humour. Les Empiriques ressemblent à la fourmi, ils amassent sans ordre et sans choix des faits dont ils ne tirent aucun parti. Les Rationalistes ressemblent à l'araignée, ils tissent des toiles admirables, mais sans solidité. Le modèle du vrai savant est l'abeille, qui va butiner le suc des fleurs dans les champs et les jardins, puis le digère pour le transformer en miel. Conclusion : le seul espoir de progrès est dans une induction véritable, *spes una inductio vera*.

Le premier moment de la méthode consiste à recueillir des faits en grand nombre. C'est ce que Bacon appelle *l'experientia litterata*, parce que le savant doit noter par écrit ses observations. C'est une exploration de la nature, « une chasse de Pan », que guide une sorte de flair, *odoratio quædam venatica*. Mais pour amasser le plus de faits possibles, il faut « mettre la nature à la question », c'est-à-dire faire des expériences, *experimenta*. Bacon indique huit moyens d'observation : variation, répétition, translation, inversion, etc. Et déjà à ce niveau s'opère un tri, car le savant doit

noter les « faits privilégiés » : faits éclatants, clandestins, limitrophes, irréguliers, cruciaux, etc. Il y en a vingt-sept espèces.

L'induction proprement dite consiste à dégager des faits une « forme ». Quoique Bacon, dans sa classification des sciences, ait repris la théorie aristotélicienne des quatre causes, il laisse de côté les causes efficientes, matérielles et finales, pour s'attacher seulement à la cause formelle. Au sujet des causes finales, il a cette phrase célèbre : « La recherche des causes finales est stérile ; comme une vierge consacrée à Dieu, elle n'enfante rien. » C'est la forme qui est « le véritable objet de la science ». Mais qu'entend-il par là?

Le terme est aristotélicien, mais Bacon lui donne un sens nouveau et nettement empiriste. La forme est le principe d'activité des agents physiques, des « natures », comme il dit ; elle est l'essence intime de chaque chose, *ipsissima res* ; elle est la loi des actions pures, *lex actus puri*. Mais elle n'est pas d'ordre métaphysique, elle est d'ordre phénoménal ; elle est observable ; elle est une certaine organisation de la matière. Seulement elle est latente, *latens schematismus*, de sorte qu'elle n'apparaît pas à la première observation, mais doit être décelée par l'induction.

Pour dégager une forme, il suffit de répartir les faits en trois tables : table de présence, table d'absence, table de degrés. Dans la première, on note tous les cas où le phénomène se produit; dans la seconde, tous les cas où il ne se produit pas; dans la troisième, tous les cas où il varie. En comparant les trois tables, on éliminera les circonstances accidentelles, et ce qui reste est la forme cherchée.

Ainsi l'induction baconienne diffère de l'induction aristotélicienne, non pas en ce qu'elle est « incomplète », comme on le dit souvent, mais en ce qu'elle procède par élimination et trouve les formes ou les lois comme résidu.

Conclusion.

Bacon eut une conscience assez claire de sa vocation le jour où il écrivit : « Je ne suis qu'un héraut, je n'entre pas dans la lice, *ego buccinator tantum, pugnam non ineo.* »

Car c'est un fait qu'armé d'une méthode qu'il croyait capable de rénover la science, Bacon n'a fait lui-même aucune découverte, qu'il acceptait sans critique les plus étranges recettes de la pharmacopée médiévale, et qui pis est, qu'il a combattu les découvertes de ses contemporains, Harvey et Galilée, les traitant de pures absurdités.

Mais en quel sens faut-il comprendre son rôle de trompette? Il n'est pas possible de soutenir que Bacon a lancé des idées fécondes

pour le progrès des sciences expérimentales. Car les règles de l'induction baconienne ont été plus stériles encore que la recherche des causes finales. Comme le remarque Meyerson, il est impossible de trouver dans l'histoire des sciences une découverte, grande ou petite, qui soit due à leur application. Ce qui se comprend sans peine, d'ailleurs, car l'expérience n'a de sens que par rapport à une hypothèse, ou plus largement à une idée. L'invention, la découverte sont liées à un acte de l'esprit pour lequel aucune règle ne peut être formulée.

Que reste-t-il donc? Simplement que Bacon, en embouchant sa trompette, a créé un état d'esprit, une atmosphère, favorables à la science expérimentale, une sorte de préjugé positiviste, inverse du préjugé métaphysique régnant dans les écoles de son temps. Ce genre d'influence diffuse n'est pas négligeable.

II

HOBBES

Bibliographie. — Les œuvres de Hobbes ne sont pas traduites en français. — Sur sa doctrine, voir d'abord LANDRY, *Hobbes* (coll. Les grands philosophes, Alcan), puis le cahier XII, 2 des *Archives de philosophie : La pensée et l'influence de Th. Hobbes* (Beauchesne).

Biographie.

Thomas Hobbes, fils d'un clergyman, est né en 1588. Il entre à Oxford dès l'âge de quatorze ans. En 1608, il devient précepteur dans la famille Devonshire, et il gardera ce poste de nombreuses années. Il fait plusieurs séjours en France. Au cours du second (1627-1631), il se prend d'enthousiasme pour les mathématiques. Au cours du troisième (1634-1637) il fréquente Mersenne et les savants parisiens, et il visite Galilée à Florence. Revenu en Angleterre, il prend parti, dans les luttes politiques du temps, pour la monarchie absolue, et il écrit son premier ouvrage : *Éléments de droit naturel et politique* (1640) sans d'ailleurs le publier.

A l'avènement du Long Parlement, il se réfugie à Paris où il séjourne onze ans. C'est à cette occasion que Mersenne lui demande ses objections aux *Méditations* que Descartes allait faire paraître. Entre Hobbes et Descartes se déclare vite une antipathie profonde. Ils sont d'accord pour expliquer mécaniquement la nature, mais

Hobbes rejette la métaphysique spiritualiste que professe Descartes. Aussi celui-ci l'appelle-t-il : « *bona caro*, bonne bête ». En 1651, à la restauration de Charles II, Hobbes rentre en Angleterre et combat pour ses idées jusqu'à sa mort, en 1679, à l'âge de quatre-vingt-onze ans.

La pensée philosophique de Hobbes s'est développée à partir de son premier écrit politique, par extension et approfondissement. Son plan systématique est le suivant. 1° Une « philosophie première » traitant des corps et de leurs propriétés en général. 2° Une psychologie traitant de l'homme, de ses facultés et de ses affections. 3° Une politique, traitant de l'homme en société. Mais l'ordre de publication est différent. En 1642, paraît le *De cive*, qui reprend les *Éléments de droit naturel*. En 1651, le *Leviathan*, qui développe le *De cive*. En 1655, le *De corpore*, et en 1658, le *De homine*.

Dans l'histoire de la philosophie, Hobbes fait figure de matérialiste. Il ne l'est certainement pas, cependant, si l'on prend en considération l'ensemble de sa pensée, car il démontre l'existence de Dieu comme « Despote », c'est-à-dire comme maître absolu de l'univers, et il admet par foi les dogmes de la religion chrétienne. On ne peut même pas dire qu'il professe une métaphysique matérialiste, car sa « philosophie première » n'est pas une métaphysique, mais une physique. Cependant il reste vrai que sa philosophie est matérialiste et mécaniste, elle l'est même en quelque sorte par définition.

1. — La philosophie première.

Hobbes définit la philosophie : « la connaissance acquise par un raisonnement correct des effets ou phénomènes par leurs causes ou générations, et inversement celle des causes ou générations possibles à partir des effets connus ». Il suffit de serrer cette définition pour voir apparaître les grands traits du système.

Qu'est-ce d'abord que le raisonnement ? Hobbes le conçoit sur le type du calcul mathématique. C'est un compte, *computatio*, « raisonner n'est rien d'autre qu'additionner ou soustraire ». Mais en philosophie, ce ne sont pas des nombres que l'on manie, ce sont des noms. Ainsi, la proposition est constituée par l'addition de deux noms, le syllogisme par l'addition de deux propositions, la démonstration par l'addition de plusieurs syllogismes.

Et si l'on cherche ce que signifient les noms, qui sont les éléments de tout calcul philosophique, on trouve qu'ils expriment des concepts, sans doute, mais que les concepts se réduisent à des phantasmes, ou images, et qu'ils représentent soit un objet singulier, s'il s'agit de noms propres, soit une collection d'individus, s'il s'agit

de noms communs. La logique de Hobbes est strictement nominaliste. Elle allie un idéal assez simpliste de rationalité avec un empirisme non moins simpliste.

Ceci posé, Hobbes en tire que la philosophie a pour objet les corps, et qu'elle n'a pas à s'occuper des êtres incorporels. En effet, dit-il, chez des êtres incorporels, « il n'y a pas de place pour la composition ou la division, et par conséquent pas de place pour le raisonnement ».

Qu'est-ce donc qu'un corps ? Réponse : « Tout ce qui est indépendant de notre pensée et coïncide avec une certaine portion de l'étendue. » L'existence des corps ne fait pas question, Hobbes est d'emblée réaliste. Mais puisque la notion de corps implique celle d'espace, il faut définir celui-ci. « L'espace est le phantasme d'une chose existante en tant qu'existante, c'est-à-dire en tant qu'on ne considère dans cette chose aucun autre accident que d'apparaître en dehors de celui qui l'imagine. » Cette définition est ce qui s'approche le plus près d'une métaphysique matérialiste. Son premier membre, pris à part, serait du pur matérialisme, car il pose que rien ne peut exister sans être dans l'espace, et donc sans être un corps. Mais le second membre atténue la portée du premier, puisqu'il définit l'existence d'une manière empiriste, comme le simple fait d'apparaître à la sensibilité.

Par conséquent, il ne résulte pas de ces définitions qu'aucun esprit ne peut exister à sa manière hors de l'espace. Mais il en résulte que nous ne pouvons pas concevoir un esprit, car « toute conception est une imagination et vient des sens ». La seule idée que nous puissions nous faire d'un esprit est celle d'un corps étendu, mais trop subtil pour agir sur nos sens. La position de Hobbes est donc un agnosticisme à l'égard des réalités spirituelles, plutôt qu'un matérialisme proprement dit. Cependant on comprend que ses contemporains se soient émus et l'aient accusé d'athéisme.

Maintenant, si tout ce qui est connaissable est corporel, l'explication du monde doit se faire par le mouvement. Hobbes aboutit très logiquement au mécanisme le plus rigoureux. « Tout changement se ramène à un mouvement des corps modifiés. » Par mouvement, il faut entendre évidemment un déplacement dans l'espace soit du corps, soit de ses parties. Pourtant Hobbes intègre à son mécanisme un certain dynamisme, car le mouvement a un *conatus* et un *impetus*, c'est-à-dire un effort, une force, ce que Leibniz appellera une « force vive ». Mais comme cette force se révèle par la vitesse du mouvement, en définitive la physique se ramène à un calcul de mouvements.

Dans cette perspective, la cause d'un mouvement est un mouve-

ment antécédant, qui est la condition nécessaire et suffisante de son apparition. Tout est déterminé dans la nature, le hasard et la liberté sont des noms donnés à notre ignorance des causes qui déterminent les phénomènes.

Ces principes posés, le détail de la physique et de la psychologie importe assez peu. La sensation est un mouvement des nerfs provoqué par un mouvement extérieur. L'idée ou phantasme est une trace affaiblie de la sensation. La pensée est une série, ou un « train » d'idées. L'action est une réflexion du mouvement reçu. La tendance ou passion est une action qui ne se manifeste pas au dehors, mais reste intérieure sous forme de *conatus*.

2. — La politique.

Le *Leviathan* est de tous les ouvrages de Hobbes celui qui a exercé l'influence la plus étendue et la plus profonde.

Ce titre étrange est emprunté à la Bible. Léviathan est ce monstre aquatique dont parle le livre de Job (chap. XLI) et qui ressemble fort à un crocodile. Il symbolise pour Hobbes l'État, que Nietzsche usant d'une image semblable appellera « le plus froid de tous les monstres froids ». Le sous-titre du livre est plus explicite et nous fait retomber de la poésie à la philosophie : *Matière, forme et pouvoir de la société* (*commonwealth*) *ecclésiastique et civile.*

Hobbes développe dans cet ouvrage les principes de sa politique, c'est-à-dire sa théorie de la société. Son originalité est de fonder le pouvoir absolu du souverain, non pas sur un droit divin, mais sur un contrat social. Rousseau reprendra l'idée du contrat social pour en tirer une conséquence exactement opposée : l'idée d'une république où la volonté générale fait loi.

La politique de Hobbes s'enracine dans sa psychologie. Le seul motif qui détermine les actions des hommes est l'intérêt personnel. Hobbes supprime toute tendance altruiste et spécialement la tendance à vivre en société, l'instinct social, disons, qui se rencontre chez certains animaux, pour ne laisser subsister que l'égoïsme, l'instinct de conservation individuelle et ses dérivés. De là suit que le bien et le mal se définissent exclusivement par l'utilité et la nocivité : est bon ce qui est utile à la vie, mauvais tout ce qui lui est nuisible.

Le règne des passions est « l'état de nature ». L'homme vit en sauvage, ne cherchant que son bien propre. Chacun a droit à tout ce qu'il juge utile, car le droit est le libre exercice des facultés naturelles : *jus omnium omnibus.* Mais ce droit déclenche automatiquement un état de guerre universelle et permanente. Chacun est en guerre contre tous, *bellum omnium contra omnes*, et l'homme est un loup

pour l'homme, *homo homini lupus.* Il n'y a donc ni justice ni loi, sinon la loi du plus fort, ni moralité, car « dans la guerre la force et la fraude sont les deux vertus cardinales ».

Dans l'état de nature l'homme est évidemment misérable, puisque ses biens, sa liberté, sa vie sont constamment menacés. Il traîne une vie « solitaire, indigente, malpropre, animale et courte ». La raison demande donc que les hommes cherchent la paix. Cet « ordre de la droite raison », Hobbes l'appelle la « loi naturelle ». On ne doit pas la confondre avec l'état de nature, puisqu'elle lui est directement opposée et qu'elle est le principe de son abolition ; mais elle se fonde tout de même sur l'instinct naturel, puisqu'elle vise à la conservation des individus. Comment donc obtenir la paix ? Le seul moyen est que chacun renonce à son droit sur toutes choses, se contente d'une part des biens, et consente à ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse. Tel est le contrat qui institue la vie en société.

Une rupture du contrat est toujours possible. Pour l'éviter, il faut que la crainte équilibre l'intérêt. Il faut donc que le nombre des associés soit si grand qu'aucun individu ne puisse espérer le vaincre, et que tous soumettent leur volonté à celle d'un souverain de telle sorte que les décisions prises par lui comme nécessaires à la paix soient tenues pour l'expression de la volonté de chacun.

En définitive, les individus remettent leur droit naturel entre les mains d'un souverain, ce qui signifie qu'ils perdent tous leurs droits et que le souverain les possède tous. Le souverain n'est pas nécessairement un individu, ce peut être aussi bien une assemblée, il peut être héréditaire ou élu ; mais quel qu'il soit il détient un pouvoir absolu, il fait les lois et n'est lui-même soumis à aucune. Il a seulement l'obligation de suivre la raison, d'assurer la paix et le salut du peuple. *Salus populi suprema lex,* dit Hobbes après Machiavel.

Avec la vie en société commence la vie morale, car la justice n'est que le respect des contrats. Un commandement comme « tu ne voleras point » n'a aucun sens avant que les lois aient défini la propriété. Ce sont donc les lois qui fondent la vertu et le péché. Et comme c'est le souverain qui fait les lois, c'est lui qui commande la moralité.

Quel est enfin le droit du souverain à l'égard de la religion? Pour la paix de la société, il doit instituer un culte unique et obligatoire, nommer les prêtres et juger les controverses dogmatiques. « Autrement toutes les plus absurdes opinions touchant la nature divine et toutes les plus impertinentes et ridicules cérémonies se rencontreraient en une seule cité ». Le souverain détient donc l'autorité suprême dans le domaine religieux comme dans les autres.

Conclusion.

Le titre du *Leviathan* est admirablement trouvé : l'État conçu par Hobbes est un monstre.

Il l'est d'abord en ceci que sa genèse est purement logique et *a priori*, qu'elle ne correspond en rien à la réalité telle que l'histoire et l'observation nous la montrent. L'homme sauvage, le contrat social sont des mythes, car si primitif que soit l'homme il vit en société. Aristote voyait beaucoup plus juste quand il disait que l'homme est « par nature animal politique ».

Et d'autre part l'État de Hobbes est un monstre en ce qu'il dispose d'un pouvoir absolu. Le régime que Hobbes fonde par logique et qu'il présente comme le seul possible, est ce qu'Aristote appelait une tyrannie, ce qu'on appelle de nos jours une dictature. L'individu qui, dans l'état de nature avait tous les droits, n'en a plus aucun dans l'état de société, sinon ceux que le souverain juge utile de lui reconnaître.

Plutôt qu'un doctrine, Hobbes lègue à ses successeurs un problème : à quelles conditions des individus de nature asociale et même insociable peuvent-ils constituer une société ? Pendant un siècle, la philosophie politique s'efforcera de le résoudre. Inutile de dire que c'est à nos yeux un problème mal posé, dont les données sont fausses, et qui n'est pas susceptible de recevoir une solution satisfaisante.

III

LOCKE

Bibliographie. — Les *Œuvres complètes* de Locke ont été traduites en 7 volumes par THUROT (1825). L'*Essai sur l'entendement humain*, par COSTE, en 4 volumes (1700, plusieurs fois réédité). Les 3 premiers chapitres de l'*Essai* se trouvent dans la collection classique Hatier. — Sur Locke, il n'existe aucun ouvrage récent. Voir MARION, *J. Locke* (1878) et OLLION, *La philosophie générale de Locke* (1908).

Biographie.

John Locke est né en 1632 près de Bristol, la même année que Spinoza. Destiné à l'état ecclésiastique, il entre à Oxford en 1652

et y reste quinze ans, d'abord comme étudiant, puis comme tutor à Christ Church. Mais une fois maître ès arts, il renonce à faire sa théologie et se consacre à la médecine. Il publie des travaux sur l'anatomie et l'art médical; il est élu à la société royale en 1668. Il s'occupe aussi de politique religieuse et écrit à ce moment un Essai sur la tolérance, qui donnera en 1689 trois *Lettres sur la tolérance* appelées à avoir un grand retentissement.

En 1665, il entre au service du comte de Shaftesbury comme médecin et secrétaire. Le comte ayant une vie politique très mouvementée, Locke en subit les contre-coups. Il fait en France deux séjours, le plus long, de 1675 à 1679, lui permet de passer un an à Montpellier dont la Faculté de Médecine est renommée. En 1683, il se réfugie en Hollande avec son protecteur, et il y reste jusqu'en 1688. A l'avénement de Guillaume d'Orange, il rentre en Angleterre. On lui offre un poste d'ambassadeur qu'il refuse, mais il est pendant quelques années commissaire des Appels. Il publie un *Essai sur le gouverment civil* et des *Pensées sur l'éducation.*

C'est par hasard qu'il fut amené à s'occuper de questions philosophiques. Il raconte comment lui vint la première idée de l'*Essai sur l'entendement humain.* Discutant avec quelques amis réunis chez lui sur les principes de la morale et de la religion, il s'avisa tout à coup que pour avancer « il était nécessaire d'examiner *nos moyens de connaître,* et de voir quels objets notre entendement est ou n'est pas capable d'atteindre ». On convint donc d'étudier d'abord cette question. Mais il lui fallut vingt ans pour mener à bien son travail. L'*Essai* parut en 1690. Retiré en 1691 dans le manoir d'une famille amie, il retoucha les éditions successives et surveilla la traduction française qu'en fit Coste, son secrétaire. Il mourut en 1704.

Le trait dominant de Locke est d'être un « libéral ». Il est en cela l'exact contre-pied de Hobbes. L'essentiel de son message est contenu dans ses *Lettres sur la tolérance.* L'*Essai sur l'entendement humain* n'est à tout prendre qu'une justification philosophique de ses vues politiques. Comme philosophe, Locke est cartésien. Il connut l'œuvre de Descartes dès le temps de ses études à Oxford, et il se prit d'enthousiasme pour la méthode cartésienne. Mais il se sépare de Descartes sur la question des idées innées, ce qui dans le contexte du cartésianisme, c'est-à-dire en l'absence d'une théorie de l'abstraction, le rend *ipso facto* empiriste.

1. — But et méthode.

« Je n'aurais point perdu mon temps si, à l'aide d'une méthode claire et pour ainsi dire historique, je puis faire voir par quels moyens

notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et que je puisse former quelque moyen d'apprécier la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes. » (*Essai*, Introd.)

Le but de l'*Essai* est donc ce que nous appellerions une critique de la connaissance. Du reste Locke emploie lui-même le terme de critique, et d'autres formules sont explicites à souhait : « Examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les degrés de foi, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à notre esprit. » « Examiner avec soin la capacité de notre entendement et découvrir jusqu'où peuvent aller nos connaissances. »

Descartes avait inauguré la critique et l'avait conduite par une voie rationnelle. Locke la reprend par une voie empirique. Sa méthode, en effet, n'est pas logique, elle est psychologique et « historique », c'est-à-dire génétique. Elle consiste à décrire le fonctionnement de l'esprit, à chercher comment se forment nos idées et déceler leur origine. C'est, pourrait-on dire, une analyse descriptive.

Kant appellera cette méthode une « physiologie de l'entendement », en l'opposant à son analyse transcendantale qui est logique. Et il jugera qu'elle est incapable de résoudre le problème de la connaissance qui porte sur sa possibilité (question de droit) et non pas sur son mécanisme (question de fait). Ce qui n'est pas entièrement juste, à notre avis, car le problème de la connaissance englobe les deux questions, et la seconde ne se pose logiquement qu'après la première.

Quoi qu'il en soit, pour Locke, la valeur des idées dépend de leur origine, et son analyse de l'esprit prépare la psychologie d'introspection.

2. — Origine des idées.

Le premier livre de l'*Essai* réfute la théorie des idées innées, et le second montre comment toutes nos idées se constituent à partir de l'expérience.

Locke prend le terme d'idée dans un sens très large. « Je me suis servi de ce terme pour exprimer tout ce qu'on entend par fantôme (phantasme), notion, espèce (*species*), ou quoi que ce soit qui occupe l'esprit lorsqu'il pense. » L'idée, chez Locke, est donc à peu près identique à ce que Descartes appelait la pensée. C'est un état de conscience quelconque : ainsi la sensation et l'image sont des idées. Ou encore c'est l'objet immédiatement présent à la conscience, « de simples apparences dans notre esprit ».

Qu'il n'y ait pas d'idées innées, Locke le montre facilement. L'hypothèse est contraire aux faits, car ni les enfants, ni les sauvages, ni les fous n'ont les idées de l'homme cultivé. Et c'est une hypothèse paresseuse, inventée pour se dispenser d'expliquer les faits. Quant à dire que les idées innées sont latentes, c'est une contradiction, car la pensée est consciente. La thèse de Descartes, identifiant la pensée et la conscience, est retournée contre lui : « Si les mots *être dans l'entendement* signifient quelque chose de positif, ils signifient être compris et aperçu par l'entendement. De sorte que si l'on soutient qu'une chose est dans l'esprit *sans* que l'esprit l'aperçoive c'est autant que si l'on disait qu'elle est et n'est pas dans l'esprit. »

Ainsi l'innéité actuelle est contraire aux faits, et l'innéité virtuelle est contradictoire. Reste que l'esprit soit au commencement « comme une feuille blanche », ou « une table rase ». Toutes nos idées sont acquises et viennent de l'expérience.

Cherchant donc à retracer le genèse de nos idées, il faut distinguer les idées simples, qui sont primitives, et les idées complexes, qui sont dérivées.

Les idées simples proviennent de deux sources : l'expérience externe et l'expérience interne. Les sensations nous donnent idée des qualités des corps. Locke distingue les « qualités premières » comme l'étendue, la figure, le mouvement, et les « qualités secondes », comme la couleur, l'odeur, la saveur. Cette distinction est devenue classique. Mais à vrai dire elle n'est pas très neuve. Descartes l'avait faite, en réservant le nom de qualités sensibles aux secondes ; et Aristote déjà distinguait les « sensibles communs », correspondant aux qualités premières, et les « sensibles propres », correspondant aux qualités secondes.

L'expérience interne, ou réflexion, nous donne idée des opérations psychologiques, comme percevoir, penser, douter, croire, vouloir. Leibniz remarquera qu'après tout les « idées de réflexion » chez Locke ne sont pas tellement différentes de ses idées virtuelles ; elles sont innées, en effet, puisque l'esprit les tire de son propre fond.

Toutes ces idées sont dites simples, non parce qu'elles sont simples en elles-mêmes, mais parce que l'analyse psychologique ne peut remonter au-delà. Elles sont, pour parler comme Bergson, des données immédiates de la conscience. L'esprit les reçoit passivement.

Les idées complexes sont construites. Les actes de l'esprit se ramènent à trois : 1° combiner, réunir plusieurs idées en une seule ; 2° comparer, établir des relations entre les idées ; 3° séparer, isoler une idée de celles qui existent avec elle, ce qui est abstraire. Retenons seulement deux points : la théorie de la substance, et celle de l'abstraction.

La première idée que nous formons de la substance est celle d'un groupe de qualités sensibles, groupe stable auquel nous donnons un seul nom, et que « par inadvertance » nous considérons comme une idée simple. Ensuite, « ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles résultent, et à quoi, pour cet effet, on a donné le nom de substance » (II, 23). En définitive, « l'idée de substance n'est donc que l'idée de *je ne sais quel sujet* qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples ». « Ce que nous désignons par le terme général de substance n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connaissons pas. » Telle est la conception empiriste de la substance : ou bien un groupe stable de qualités sensibles, ou bien un *substratum* inconnaissable. Kant n'en connaîtra pas d'autre, et nous trouvons ici l'origine de sa distinction entre les phénomènes et la chose en soi.

L'abstraction, selon l'empirisme, est une séparation. L'esprit considère à part un caractère qui se trouve lié à d'autres dans la réalité. Ce qui conduit droit à dire que, considérer la blancheur du papier, par exemple, à part de ses autres qualités, c'est abstraire. Mais abstraire est aussi former une idée générale. Pour cela on compare divers individus, et l'on sépare ce qui est commun à tous de ce qui est propre à chacun. Le caractère commun est fixé dans l'esprit par un nom. La fonction de l'idée générale, selon Locke, est donc de « représenter également plusieurs choses individuelles dont chacune étant en elle-même conforme à cette idée est par là même de cette *espèce* de choses ». On ne dira donc pas qu'une idée abstraite représente une essence, mais que l'essence est cette idée. « D'où il apparaît clairement que les essences de chaque espèce ne sont que ces idées abstraites » (III, 3). Comme cette essence est signifiée par un nom, Locke l'appelle « essence nominale ». On ne peut mieux dire que cette théorie est « nominaliste ».

3. — Valeur de la connaissance.

Le quatrième Livre de l'*Essai* critique la connaissance de différents points de vue. Un chapitre traite *Des degrés de notre connaissance*, un autre *De l'étendue de la connaissance humaine*, un autre *De la réalité de notre connaissance*, d'autres *De la vérité*, *De la probabilité*, *Des degrés de l'assentiment*, trois chapitres sont consacrés à la connaissance de l'existence. Voici au moins les grandes lignes de cette critique.

Locke pose d'abord ce que nous appellerions le principe d'immanence : « Puisque l'esprit n'a pas d'autre objet de ses pensées que

ses propres idées, il est évident que ce n'est que sur nos idées que roule toute notre connaissance » (IV, 1). Mais comme il n'y a vérité que dans le jugement, la connaissance proprement dite, ou le savoir, porte sur le rapport de convenance ou de disconvenance entre nos idées.

Il y a trois degrés d'évidence : l'intuition, la démonstration et la sensation. L'intuition est la perception immédiate du rapport entre deux idées. « Cette espèce de connaissance est la plus claire et la plus certaine dont la faiblesse humaine soit capable. Elle agit d'une manière *irrésistible*. Semblable à l'éclat d'un beau jour... » Bref, c'est sur l'intuition qu'est fondé en dernière analyse tout savoir. La démonstration consiste à découvrir la convenance de deux idées grâce à des idées intermédiaires. Elle suppose une intervention de la mémoire, ce qui diminue sa certitude. Pour qu'elle soit valable, il faut que chaque étape intermédiaire soit connue par intuition.

Jusqu'ici Locke a suivi Descartes. Il s'en sépare en accordant une certaine évidence à la sensation. Celle-ci est le plus bas degré de la connaissance, mais elle est mieux qu'une probabilité. Que l'idée d'une chose extérieure soit dans l'esprit, c'est une intuition. Que de là « nous puissions inférer certainement l'existence d'aucune chose hors de nous qui corresponde à cette idée », certains philosophes ne le jugent pas possible. « Pour moi, je crois pourtant que dans ce cas nous avons un degré d'évidence qui nous élève au-dessus du doute. » En effet, nous ne pouvons confondre une sensation actuelle avec une image ou un souvenir. Là s'arrête la connaissance. Au-dessous on entre dans le domaine de la probabilité qui est fondée sur le témoignage et qui ne donne qu'une croyance ou une opinion.

Ceci posé, il faut aborder la question décisive de la vérité. Le principe d'immanence n'a-t-il pas pour conséquence inéluctable d'enfermer l'esprit en lui-même ? Locke procède en deux étapes. Il étudie d'abord « la réalité » de la connaissance, c'est-à-dire la conformité de la pensée à son objet, lequel peut très bien ne pas exister, comme en mathématiques. Ensuite il étudie la façon dont nous connaissons l'existence.

Pour les idées abstraites, aucune difficulté. Elles sont vraies si elles sont intuitives ou démontrées, puisqu'elles ne sont pas destinées à représenter autre chose qu'elles-mêmes, ou ce qui revient au même elles ne représentent les choses que pour autant que celles-ci leur sont conformes. Par là se trouvent fondées les mathématiques et la morale, car l'existence d'un objet n'est pas nécessaire pour qu'elles soient vraies. Il est vrai que la justice est une vertu, même si personne ne la pratique.

Pour les idées simples, l'esprit se trouve passif à leur égard, il ne saurait en aucune manière les construire. Donc, « il faut nécessairement qu'elles soient produites par des choses qui agissent naturellement sur l'esprit ». Donc elles ont toute la conformité qu'elles peuvent et doivent avoir avec les choses qui existent hors de nous.

Reste enfin le problème de l'existence. Nous connaissons notre propre existence par intuition. Nous connaissons l'existence de Dieu par démonstration, en appliquant le principe de causalité à notre moi contingent. Enfin nous connaissons l'existence des choses matérielles par sensation. « Je ne crois pas que personne puisse être sérieusement si sceptique que d'être incertain de l'existence des choses qu'il voit et qu'il sent actuellement. » Les qualités premières existent dans les choses telles que nous les connaissons. Les qualités secondes n'existent pas formellement, elles sont subjectives, mais elles ont un fondement réel dans les choses qui les produisent en nous.

Par cette critique, la connaissance humaine est tout ensemble fondée et limitée. La conclusion de l'*Essai* est qu'il faut laisser de côté les problèmes métaphysiques qui sont insolubles, — que nous avons des certitudes suffisantes pour la vie, — et que chacun doit respecter la liberté d'opinion chez autrui. Les *Lettres sur la tolérance* se trouvent donc justifiées.

Locke prolonge sa doctrine libérale par un *Essai sur le gouvernement civil*, où il s'oppose à l'absolutisme de Hobbes. La société résulte bien d'un contrat, mais loin que ce contrat supprime les droits naturels des individus, il a pour but de les garantir, car ils consistent dans la liberté et la propriété. Le seul droit naturel que l'individu abandonne à l'État est celui de se faire justice lui-même.

Conclusion.

« Entre Platon et Locke, il n'y a rien en philosophie. » L'*Essai sur l'entendement humain* « est le seul livre qui ne contienne que des vérités et pas une seule erreur ». Ces jugements sont de Voltaire ; ils ne donnent pas une très haute idée de son génie philosophique. Leibniz disait : « M. Locke avait de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savait relever. » C'est plus juste, encore qu'il n'y ait pas trace de métaphysique chez Locke. La seule chose qu'on y trouve est l'ébauche d'une critique, et une première formule, encore timide, de l'empirisme.

Le point le plus faible de l'*Essai* est sans doute la théorie de la sensation. Locke croit encore que les idées simples viennent des choses et les représentent. Mais ce réalisme se concilie mal avec le principe

d'immanence. Car si le seul objet de la connaissance est l'idée, nous n'avons aucun moyen de savoir si l'idée est conforme à la chose. Berkeley puis Hume verront mieux la portée du principe et ne reculeront pas devant ses conséquences logiques.

IV

BERKELEY

Bibliographie. — Comme Berkeley se répète inlassablement, il suffit de lire soit les *Principes*, trad. RENOUVIER (Colin), soit les *Dialogues*, trad. BEAULAVON (Alcan). Ces deux ouvrages se trouvent aussi dans les *Œuvres choisies de Berkeley*, par LEROY (2 volumes, Aubier). — Comme Berkeley est limpide, aucun ouvrage d'introduction n'est nécessaire. Voir JOUSSAIN, *Exposé critique de la philosophie de Berkeley* (Boivin). et quelques bonnes études spéciales dans la *Revue philosophique*, 1953, n°s 4-6.

Biographie.

George Berkeley est né en Irlande en 1685. Sa famille était d'origine anglaise et de religion anglicane. Dès l'âge de quinze ans, il fréquente Trinity College, l'Université de Dublin, où il fait de brillantes études. Il y reste attaché comme lecteur de grec, puis d'hébreu, et enfin, après avoir reçu les Ordres, comme professeur de théologie et prédicateur de l'Université. Dans le domaine philosophique, il a pris connaissance de Descartes, Malebranche et Locke. De 1702 à 1710 il a rédigé une sorte de journal philosophique, un livre de notes, retrouvé et publié en 1871 sous le titre de *Commonplace Book*. En 1709, il publie un *Essai sur une nouvelle théorie de la vision* qui présente une application particulière de ses idées, — en 1710, le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, son ouvrage essentiel, — et en 1713, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* qui vulgarisent très agréablement le Traité.

De 1713 à 1720, Berkeley séjourne à Londres, puis voyage en France et en Italie. En 1720, il est nommé doyen de Derry. Mais dans son cœur apostolique il forme le projet de contribuer à l'évangélisation de l'Amérique en fondant un collège aux Bermudes. Ayant fait un héritage imprévu, ayant obtenu à force de démarches la promesse d'une subvention de 20 000 livres, il se marie et s'embarque en 1728 emportant dans ses bagages toute une bibliothèque. Il s'arrête à

Rhode-Island pour attendre les subsides promis. Il y reste trois ans, utilisant ses loisirs pour approfondir la philosophie antique, spécialement Platon et Plotin, et pour écrire le plus volumineux de ses ouvrages, *Alcyphron ou le Pense-menu*, contre les libres penseurs. En 1731, laissé sans ressources, il rentre en Angleterre.

En 1734, il est nommé évêque de Cloyne et il exerce sa charge avec le plus grand zèle, plaidant pour une solution juste de la question irlandaise, soulageant les misères et s'efforçant de vivre en bonne intelligence avec le clergé catholique. Après avoir réédité les *Principes* et les *Dialogues* avec quelques modifications importantes, il publie en 1744 la *Siris*, qui marque un tournant dans sa philosophie en y intégrant une sorte de mystique néo-platonicienne, qui conduit d'une manière assez inattendue à une recette pharmaceutique. Le titre primitif vaut d'être cité en entier : « Siris, ou chaîne de réflexions et de recherches philosophiques sur les vertus de l'eau de goudron et divers autres sujets connexes entre eux et naissant l'un de l'autre. » Sa recette lui apporte la gloire. Il est même chansonné, ce dont il est enchanté.

En 1752, malade, il se démet de sa charge et se retire à Oxford, où il meurt en 1753.

Berkeley est une nature vive et primesautière, originale, charmante, et ses ouvrages reflètent admirablement sa personnalité. Son but unique, dans ses écrits, est apologétique. Il veut combattre et convaincre les incroyants, libres penseurs, athées, sceptiques, qui tous, au fond, sont matérialistes. C'est pourquoi sa grande idée est « l'immatérialisme ». Il veut démontrer que la matière n'existe pas, que seuls existent des esprits directement en relation avec Dieu. Voici le titre complet des *Principes* et des *Dialogues* : « Traité des principes de la connaissance humaine contenant des recherches sur les principales causes d'erreurs et de difficultés dans les sciences et sur les fondements du scepticisme, de l'athéisme et de l'irréligion. » « Trois dialogues entre Hylas et Philonous, dont l'objet est de démontrer clairement la réalité et la perfection de la connaissance humaine, la nature incorporelle de l'âme et l'immédiate Providence d'une Divinité, contre les Sceptiques et les Athées, et aussi de faire connaître une méthode pour rendre les sciences plus simples, plus utiles et plus courtes. »

1. — L'immatérialisme.

Si l'on prend strictement le nom donné par Berkeley à sa doctrine, il est purement négatif : il signifie la négation de toute substance matérielle. Et telle est en effet la thèse fondamentale de Berkeley.

Son premier pas est une critique de la théorie de l'abstraction telle qu'il la trouve chez Locke. Il y voit la cause principale de toutes les erreurs, embarras et difficultés qui se rencontrent dans toutes les branches de la connaissance. Qu'y oppose-t-il ?

D'abord un fait : je n'ai pas, dit-il, la merveilleuse faculté de former des idées abstraites. Je puis me représenter les idées des choses particulières, les composer et les diviser de diverses manières, mais je ne saurais par aucun effort de pensée concevoir une idée abstraite. A ce fait, il y a du reste une bonne raison : c'est que l'abstraction est impossible. On peut se représenter à part ce qui est séparable en fait, mais on ne peut pas « concevoir séparément des qualités dont l'existence ainsi séparée est impossible ». Par exemple, on ne peut pas se représenter une couleur sans étendue, encore moins un homme qui ne serait ni grand ni petit, ni blanc ni noir, etc., et qui serait tout cela ensemble.

Une idée est donc toujours en elle-même particulière. Elle devient générale « quand on la prend pour représenter toutes les autres idées particulières de même sorte et en tenir lieu ». Autrement dit, une idée est générale non pas quand elle est abstraite, mais quand elle est prise comme « signe ». C'est pourquoi le langage est la source et le véhicule des idées qu'on appelle abstraites (*Principes*, Introd. n° 10-20).

L'immatérialisme découle directement de cette critique. En effet le *substratum* des qualités sensibles que les philosophes appellent matière ou substance corporelle n'est qu'une idée abstraite. « Peut-il y avoir procédé d'abstraction plus subtil que de distinguer l'existence des objets sensibles d'avec le fait d'être perçus, de manière à les concevoir existant non perçus ? » (*Principes*, 5). Tout est réglé par là, semble-t-il. Pourtant non, car à bien regarder cette simple phrase implique trois thèses que Berkeley avance successivement.

La première est que les seuls objets immédiatement donnés à l'esprit sont les idées, soit actuellement imprimées dans les sens, soit perçues par réflexion, soit rappelées par la mémoire, soit construites par l'imagination. Cette thèse est décisive. Elle n'est autre que le principe d'immanence. Berkeley la prend chez Locke et l'admet comme un fait évident (*Principes*, 1).

La seconde est que toutes les qualités sensibles sont subjectives. Locke l'admettait pour les qualités secondes, mais le niait pour les qualités premières. Berkeley remarque que les qualités premières ne sont connues que par le moyen des qualités secondes : une étendue, par exemple, n'est perçue par la vue que si elle est colorée. De là suit que si les qualités secondes sont subjectives les qualités premières le sont aussi (*Principes*, 9-15).

La troisième est que les corps se réduisent aux qualités sensibles que nous percevons. Là-dessus Berkeley apporte un grand nombre d'arguments. — 1° De toute évidence le mot *exister*, quand on l'applique aux choses, signifie *être perçu*. Dire que la table existe, c'est dire : je la vois, je la sens. « Pour ce qui est de l'existence absolue des choses qui ne pensent point, existence qui serait sans relation avec le fait qu'elles sont perçues, c'est ce qui m'est parfaitement inintelligible. Leur *esse* consiste dans leur *percipi*, et il n'est pas possible qu'elles aient une existence quelconque hors des esprits qui les perçoivent » (*Principes*, 3). — 2° Puisque les qualités sensibles sont des idées, il serait contradictoire qu'elles existent dans une substance non pensante ; elles ne peuvent exister que dans un esprit qui les perçoit, car « l'existence d'une idée consiste à être perçue » (7). — 3° Quoique les idées elles-mêmes n'existent pas hors de l'esprit, ne peut-il exister des choses qui leur ressemblent et dont elles sont des copies ? Non. « Une idée ne peut ressembler à rien qu'à une idée », une couleur à une autre couleur. De plus les choses supposées sont-elles perceptibles ou non ? Si elles sont perceptibles, ce sont des idées ; si elles ne le sont pas, elles ne peuvent être semblables à ce que nous percevons (8). — 4° Comment pourrions-nous savoir s'il existe des substances matérielles ? Par les sens ou par la raison. Mais « par nos sens nous n'avons connaissance que de nos sensations, de nos idées ; ils ne nous informent nullement de l'existence de choses hors de l'esprit ou non perçues ». Reste donc que la raison infère leur existence en partant des idées immédiatement perçues. Mais personne ne prétend qu'il y ait une connexion nécessaire entre nos idées et les corps. « Tout le monde avoue (et ce qu'on observe dans les songes, les délires, etc., met le fait hors de doute) que nous pouvons être affectés des mêmes idées que nous avons maintenant sans qu'il y ait au dehors des corps qui leur ressemblent. Il est évident par là que la supposition des corps externes n'est point nécessaire pour la production de nos idées, puisqu'on accorde qu'elles sont quelquefois produites, et pourraient même l'être toujours, sans le concours de ces corps » (18). — 5° Enfin, même si l'on accorde aux matérialistes leurs corps extérieurs, on n'en est pas plus avancé pour savoir comment nos idées sont produites. « Ils se reconnaissent eux-mêmes incapables de comprendre comment un corps peut agir sur un esprit, ou comment il est possible qu'il imprime une idée dans l'esprit » (19).

A tout prendre, l'argumentation de Berkeley se ramène à ceci : penser qu'un corps existe sans être pensé est une contradiction manifeste (22). Et la conclusion qu'il en tire est celle-ci. Il ne nie pas du tout l'existence des corps en tant que groupes de qualités sensibles, comme objets des sens ou comme « phénomènes », dirions-nous ;

mais il nie toute substance matérielle douée d'une existence absolue ou « en soi ». « Que les choses que je vois avec mes yeux et que je touche avec mes mains existent, qu'elles existent réellement, je ne le mets pas le moins du monde en question. L'unique chose dont je nie l'existence est celle que les Philosophes appellent matière ou substance corporelle » (35). Ainsi les corps existent et leur existence consiste à être perçus. Ils sont donc connus immédiatement et sans crainte d'erreur, tels qu'ils sont. Selon Berkeley l'immatérialisme, loin de conduire au scepticisme, le combat victorieusement.

2. — Le réalisme spiritualiste.

L'immatérialisme est d'abord une critique de la connaissance aboutissant à la négation de la matière. Il est aussi une doctrine métaphysique. Berkeley veut démontrer que l'esprit humain est en relation directe avec Dieu.

D'abord, que le moi soit spirituel cela résulte de toute l'argumentation qui précède. Les idées ne peuvent exister que dans un sujet qui les perçoit. De même donc que l'existence d'une idée consiste à être perçue, de même l'existence de l'esprit consiste à percevoir les idées, c'est-à-dire à penser. Sans doute nous ne pouvons avoir à proprement parler d' « idée » de notre esprit, puisqu'il n'est pas un objet sensible. Nous en avons cependant une « notion », c'est-à-dire une intuition intellectuelle. Berkeley précise ce point dans sa réédition des *Principes* parce qu'il a senti le danger d'agnosticisme inhérent à l'empirisme et devant lequel Hume ne reculera pas.

Comment maintenant s'élever à Dieu ? Très simplement : Dieu est la cause de nos sensations. La démonstration se fait en deux temps.

La cause d'une idée ne peut être une autre idée, car les idées sont manifestement inactives, « elles n'enferment nul pouvoir ou activité », au contraire leur être même implique passivité et inertie. La cause d'une idée ne peut donc être qu'une substance active. Or on a démontré qu'il n'existe pas de substance corporelle. Reste donc que la cause d'une idée soit une substance incorporelle, un esprit.

Bon nombre d'idées sont construites librement par l'esprit humain. « Il ne faut que vouloir, aussitôt telle ou telle idée s'élève dans ma fantaisie, et le même pouvoir fait qu'elle s'efface et cède la place à une autre. » Mais à l'égard des idées actuellement présentes aux sens, nous nous sentons passifs : « Quand j'ouvre les yeux en plein jour, il n'est pas en mon pouvoir de voir ou de ne pas voir, non plus que de déterminer les différents objets qui se présenteront à ma vue. » Ces idées sont donc produites en moi par un autre esprit. Mais comme

elles constituent ce que nous appelons la nature, comme elles se suivent et s'enchaînent dans un ordre admirable que nous appelons les lois de la nature, il faut conclure que la cause de ces idées est l'Auteur de la nature (25-32).

Ainsi le monde sensible est constamment créé par Dieu dans nos esprits. Il est en quelque sorte le langage de Dieu, un système de signes par lesquels Dieu nous révèle ses attributs et nous donne les informations utiles à la conduite de notre vie. « Étudier ce langage, si je puis l'appeler ainsi, de l'Auteur de la nature, chercher à s'en donner l'intelligence, tel doit être l'emploi du savant dans la philosophie naturelle » (66). « Les méthodes constantes et rigoureuses de la nature peuvent être appelées sans impropriété le langage dont son Auteur se sert pour nous découvrir ses attributs et diriger nos actes vers la commodité et le bonheur de la vie humaine » (108).

Idée belle et profonde que Berkeley aime à corroborer par l'autorité de saint Paul et de l'Ancien Testament. « Rien n'est donc plus clair et manifeste pour quiconque est capable de la moindre réflexion, que l'existence de Dieu, d'un Esprit intimement présent à nos esprits, qui produit en eux toute cette variété d'idées ou de sensations dont nous sommes affectés continuellement, et en qui nous vivons, nous nous mouvons, et nous avons notre être » (149). « Si le mot Nature désigne un être distinct de Dieu, la nature est une vaine chimère introduite par les païens dépourvus de toute notion sur l'omniprésence et l'infinie perfection de Dieu. Mais il est plus inexplicable que des chrétiens la reçoivent, quand les Saintes Écritures rapportent constamment à la main de Dieu, à son action immédiate, ces mêmes effets que les philosophes païens ont coutume d'imputer à la nature. « Le Seigneur élève les nuées, il fait les éclairs et la pluie, il tire les vents de ses trésors. Il visite la terre, il la rend douce par les ondées... » (150).

Là-dessus s'achève la première philosophie de Berkeley. Dans la *Siris* il s'aventure un peu plus loin dans les profondeurs de la métaphysique, ayant cru trouver chez Plotin un couronnement pour son système.

Par un effort de purification intérieure, nous pouvons dépasser la connaissance sensible et nous élever à une certaine intuition intellectuelle des Idées divines qui sont les archétypes du monde sensible. Ces Idées sont l'âme du monde, mais étant transcendantes comme Dieu même, elles animent le monde par le moyen d'une réalité finie, l'Ether, qui est un feu très pur, actif et vivifiant. Ce feu, à son tour, diffus dans l'univers, se trouve concentré dans l'eau de goudron et lui confère de grandes vertus curatives.

Conclusion.

Le rôle principal de Berkeley dans l'histoire de la philosophie est d'avoir fait la « somme » des arguments dont vivra jusqu'à nos jours l'École idéaliste. Tout philosophe qui désire prouver que les choses sensibles n'existent pas en soi vient puiser ses preuves chez Berkeley.

C'est actuellement une question disputée de savoir si Berkeley est idéaliste. Lui-même ignore le terme et dénomme sa doctrine un « immatérialisme ». C'est Kant qui le premier lui a appliqué le nom d'*idéalisme dogmatique* parce qu'il nie l'existence des choses hors de nous dans l'espace. Kant distingue cet idéalisme (berkeleyen) de l'*idéalisme problématique* (cartésien) qui met en doute l'existence des choses, et de l'*idéalisme transcendantal* (kantien) qui distingue les choses en soi des phénomènes, borne la connaissance possible aux phénomènes, mais démontre la réalité des corps comme phénomènes dans l'espace.

Il va de soi que la question se pose uniquement au sujet du monde ou des choses matérielles, car Berkeley est réaliste en ce qui concerne les esprits. Or il aime à dire que sa philosophie transforme les choses en idées et par là même transforme les idées en choses. C'est très juste, et cette formule nous paraît une excellente définition de l'idéalisme. Car c'est une erreur assez grossière de dire que l'idéalisme nie l'existence du « monde extérieur ». Il nie sa réalité « en soi » qui lui paraît une thèse métaphysique absurde, mais il fonde sa réalité « pour nous » précisément parce qu'il en fait une idée ou un phénomène.

De là suit que si l'on veut critiquer l'idéalisme on doit s'attaquer non pas à ses conclusions, dans l'espoir fallacieux de montrer qu'elles sont contraires au sens commun, mais à ses principes pour montrer qu'ils sont faux, et à ses arguments pour montrer qu'ils sont faibles.

En ce qui concerne l'idéalisme de Berkeley, nous nous bornerons à signaler deux choses. D'abord qu'il repose tout entier sur le principe d'immanence ainsi formulé : les seuls objets immédiatement présents à l'esprit sont ses propres idées. Ensuite que ce principe est faux purement et simplement. La connaissance à tous ses degrés est « intentionnelle », elle vise et se rend présent quelque chose d'autre qu'elle-même. C'est là un fait premier dont doit partir toute théorie de la connaissance.

V

HUME

Bibliographie. — Tous les *Essais* de Hume, écrits pour le grand public, sont d'une clarté parfaite. Les *Essais sur l'entendement humain*, traduits par LEROY (Aubier), peuvent suffire pour un premier contact. Pour une étude plus approfondie, l'étude du *Traité de la nature humaine*, trad. LEROY (2 volumes, Aubier), est indispensable, quoique Hume lui-même en déconseille la lecture. — Sur la pensée de Hume dans son ensemble, voir LEROY, *David Hume* (coll. Les grands philosophes, P. U. F.).

Biographie.

David Hume est né à Édimbourg en 1711. Destiné par sa famille à une carrière juridique, il s'affranchit de cette sujétion aussitôt qu'il le peut, souhaitant conquérir la gloire dans le domaine littéraire et philosophique. Il vient en France et séjourne trois ans à La Flèche. Il y écrit son premier et fondamental ouvrage, le *Traité de la nature humaine*, qui paraît à Londres en 1739-1740. Il comprend trois volumes intitulés : *De l'entendement*, *Des passions* et *De la morale*. Malheureusement, ce gros ouvrage sur lequel Hume avait compté pour faire sa gloire n'eut aucun succès. Hume se repentit de sa précipitation, se reprochant amèrement d'avoir publié un livre difficile, compact et mal composé.

A partir de 1740, il se met à écrire une série d'Essais courts et mordants, où il monnaye les idées de son grand Traité sur toutes espèces de sujets : littérature, politique, morale, psychologie et religion. En 1741, il publie des *Essais de morale et de politique*, en 1748, les *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, réédités à partir de 1758 sous le titre d'*Enquête sur l'entendement humain*, qui reprennent les thèses essentielles de la première partie du *Traité*. Hume écrit à ce sujet dans une lettre : « Je crois que les *Essais philosophiques* contiennent tout ce qu'il y a d'important sur l'entendement dans le *Traité*. Je vous déconseille la lecture de celui-ci En abrégeant et en simplifiant les questions, je les rends en réalité beaucoup plus complètes. *Addo dum minuo.* » Il écrit aussi des *Dialogues sur la religion naturelle*, qui ne furent publiés qu'après sa mort, une *Histoire de la Grande-Bretagne* (1754), et une *Histoire naturelle de la religion* (1757).

Ses essais lui apportent le succès mondain qu'il désirait. Venu à Paris comme secrétaire de l'Ambassade, il fréquente la société et les philosophes, Helvetius, Montesquieu, Rousseau qu'il emmène en Angleterre, mais avec qui il se brouille bientôt. De 1767 à 1769, il est secrétaire d'État pour l'Écosse. Il se retire à Édimbourg, où il meurt en 1776.

Au physique, Hume était doué d'un énorme embompoint et très porté sur la bonne chère. Ses ouvrages révèlent un esprit critique pénétrant, acéré comme une lame. Kant l'appelle « le plus ingénieux de tous les sceptiques ». C'est très exagéré, à notre avis, et cela montre que Kant n'a jamais pris contact avec les Sceptiques grecs, spécialement avec Sextus Empiricus, dont Hume s'inspire constamment et qui le dépasse de cent coudées en ingéniosité. A tout prendre, l'originalité de Hume nous paraît assez mince. Il suit simplement la logique de l'empirisme et le fait déboucher dans le scepticisme et le phénoménisme.

1. — Critique des idées.

Le but de Hume est parfaitement défini dans le sous-titre du *Traité de la nature humaine* : « Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonner dans les sujets moraux. » Toutes les sciences dépendent plus ou moins directement de la science de l'homme, et « le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science doit consister dans l'expérience et l'observation ». Plus spécialement, toutes les sciences seraient transformées « si nous connaissions à fond l'étendue et la force de l'entendement, si nous savions expliquer la nature des idées dont nous nous servons et des opérations que nous accomplissons en raisonnant ». Voilà pourquoi la première partie du *Traité* concerne l'entendement et la première section l'origine des idées.

Le premier pas de Hume est une critique de l'innéisme. La question est vite réglée, après Locke. Que nous apprend l'expérience ? « Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux genres distincts que j'appellerai les *impressions* et les *idées*. La différence des unes aux autres consiste dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit. » Les perceptions les plus fortes sont les impressions, soit externes, soit internes, comme voir, entendre, aimer, vouloir. Les perceptions faibles sont les idées : ce sont « des copies de nos impressions ». Il n'y a donc pas d'idées innées. Pour s'assurer de la réalité d'une idée, il faut et il suffit de pouvoir indiquer l'impression d'où elle dérive.

Le second pas et une critique de l'abstraction. Hume estime et

déclare que Berkeley a dit là-dessus tout l'essentiel. Toutes les idées sont particulières, puisqu'elles sont des copies affaiblies de nos impressions. « Qu'on essaye de concevoir un triangle en général, qui ne soit ni isocèle, ni scalène, dont les côtés n'aient ni longueur particulière, ni rapport particulier, et l'on apercevra bientôt l'absurdité de toutes les opinions scolastiques sur l'abstraction et les idées générales. » Mais une idée particulière devient générale quand elle est attachée à un terme général. Et un terme général est celui qui évoque dans l'esprit un grand nombre d'idées particulières ayant quelque ressemblance. L'idée générale est donc fondée sur l'association des idées.

Car c'est encore un fait que nos idées sont liées les unes aux autres. Quels sont les principes de cette connexion ? Hume en trouve trois. « Pour moi, il m'apparaît qu'il y a seulement trois principes de connexion entre les idées, à savoir la *ressemblance*, la *contiguïté* dans le temps ou dans l'espace, et la relation de *cause à effet*. » Le contraste est aussi un principe de liaison, mais il n'est pas primitif, il se ramène à « un mélange de causalité et de ressemblance », car si deux objets sont contraires, c'est que l'un détruit l'autre.

Ainsi les relations entre idées sont de simples associations, et au fond les trois lois ne sont que diverses formes d'un principe unique : l'habitude.

2. — Critique du principe de causalité.

Les opérations de l'entendement portent soit sur des idées, soit sur des faits.

Les sciences d'idées sont les mathématiques. Elles sont rigoureuses parce que leurs idées sont sensibles, toujours claires et distinctes, et parce qu'elles se bornent à substituer une idée à une autre par identité. A vrai dire, la géométrie est déjà moins précise et moins certaine que l'arithmétique parce qu'elle n'a pas d'étalon ou d'unité qui permette de mesurer exactement l'étendue ; mais elle atteint tout de même le maximum de probabilité.

Les sciences de faits sont fondées sur le principe de causalité. Quelle est son origine et quelle est sa valeur ? L'examen de cette question est le point central de la critique de Hume.

Le principe de causalité n'est pas évident *a priori*, et il ne se ramène pas au principe d'identité ou de contradiction. En effet, si l'on analyse une chose, on ne trouvera jamais qu'elle doive produire un certain effet, car « l'effet est totalement différent de la cause, et on ne peut jamais l'y découvrir ». Par exemple, Adam, en examinant

de l'eau, ne pouvait prévoir qu'elle est bonne à boire et qu'elle peut étouffer. Si en analysant une chose on trouve qu'elle doit avoir tel effet, c'est parce qu'on a préalablement inclus cet effet dans son idée. Mais le problème n'est que reculé, car il faut expliquer comment on a su qu'elle avait cet effet : ce ne peut être que par expérience. Ou encore, en prenant la relation dans le sens inverse, on peut très bien concevoir un objet comme inexistant à un moment donné, et comme existant à l'instant suivant, sans y joindre l'idée d'une cause. Cela n'a rien de contradictoire puisque l'idée de la cause et l'idée de l'effet sont distinctes.

Ainsi on ne peut poser *a priori* que tout ce qui commence d'exister a une cause, ni que les mêmes causes produisent les mêmes effets. *A priori* « n'importe quoi peut produire n'importe quoi », et une chose peut bien commencer d'exister sans cause. On objecte que dans ce cas la chose aurait pour cause le néant, ou elle-même, ce qui est absurde. Mais cette objection suppose déjà admis le principe de causalité, à savoir que tout a une cause. Quand on dit que quelque chose commence d'exister sans cause, on ne veut pas dire qu'elle a pour cause le néant, ou qu'elle se produit elle-même, mais simplement qu'elle n'a pas de cause.

On est donc renvoyé de l'analyse rationnelle à l'expérience. Que nous montre celle-ci ? Jamais elle ne nous donne l'*action* ou la causalité d'une chose sur une autre.

Pour l'expérience externe, considérons une boule de billard qui vient en frapper une autre. Que voit-on? Simplement une boule qui roule et vient au contact de l'autre ; la première s'arrête et la seconde se met en mouvement. On ne voit pas la transmission du mouvement de l'une à l'autre, mais seulement *la succession* des deux mouvements. Pour l'expérience interne, il en va de même. Hume fait d'avance la critique de Maine de Biran qui soutiendra que la conscience trouve la causalité en elle-même, dans l'effort moteur, dans le passage de la volonté au mouvement. Que révèle la conscience? Simplement la succession de deux états : d'abord la décision (je veux lever le bras), puis le mouvement (mon bras se lève). Elle ne saisit pas l'influence de la volonté sur les idées, mais seulement l'événement, c'est-à-dire le fait qu'une idée apparaît à la suite d'un commandement de la volonté.

Par conséquent, le principe de causalité n'est qu'une association d'impressions successives. Cette association donne l'illusion de la nécessité parce qu'elle est psychologiquement déterminante pour l'esprit, et elle est déterminante parce qu'elle est habituelle. Si nous attendons tel effet quand nous voyons telle chose, c'est parce que nous sommes accoutumés à voir cette chose suivie de cet effet ;

et une fois l'habitude acquise nous ne pouvons plus penser autrement. Mais en réalité il n'y a pas « connexion nécessaire » entre les phénomènes, il y a seulement « conjonction constante ».

Par conséquent encore, le principe de causalité ne peut servir à dépasser le plan de l'expérience pour poser l'existence d'une cause transcendante aux phénomènes. Toute métaphysique se trouve ainsi condamnée. Et la science physique elle-même n'a de valeur que dans la mesure où elle se borne à résumer les expériences passées, car rien ne garantit que l'avenir doive être identique au passé. L'anticipation de l'avenir, la prévision des phénomènes, n'est jamais que probable. Rien n'autorise la science à formuler des lois nécessaires et universelles.

Cependant la force de l'habitude est telle qu'elle nous interdit de croire aux miracles. On pourrait penser que Hume est conduit par sa critique de la causalité à voir dans les phénomènes naturels de perpétuels miracles. Et c'est vrai, si l'on prend le terme dans un sens très large, sans référence religieuse, comme signifiant un fait sans cause. Mais non si l'on entend par miracle « une violation des lois naturelles ». Dans son essai sur les *Miracles*, Hume soutient « qu'aucun témoignage humain ne peut avoir assez de force pour prouver un miracle et en faire le juste fondement d'un système de religion ». Pourquoi ? C'est une simple affaire de calcul. Pour accueillir le récit d'un miracle, il faudrait que la fausseté du témoignage soit encore plus miraculeuse que le fait qu'il atteste ; ce qui n'arrive jamais. Et même en admettant la réalité du fait, comme il va contre les lois naturelles qui sont fondées sur un grand nombre d'expériences, il n'y a qu'à soustraire la première expérience des autres et embrasser l'opinion qui en résulte, c'est-à-dire se laisser porter par la force de l'habitude.

3. — Critique du réalisme.

Reste maintenant à déterminer l'étendue de notre connaissance, c'est-à-dire à chercher quels sont les objets que nous pouvons connaître. Hume soutient que nous ne pouvons rien connaître d'autre que nos propres impressions ; c'est ce qu'il appelle une « philosophie académique ou sceptique ». Pour le montrer il reprend en effet les arguments classiques du scepticisme grec, mais la question est tranchée d'un seul coup par le principe d'immanence qu'il hérite de Locke et de Berkeley. « La plus élémentaire philosophie nous apprend que rien ne peut jamais être présent à l'esprit qu'une image ou une perception » ; « les seules existences dont nous soyons certains

sont les perceptions » ; « jamais ne sont présentes à l'esprit d'autres existences que des perceptions. » Si l'on tient ce principe pour évident, tout est réglé, et Hume n'a pas tort de dire que le Dr Berkeley est un maître de scepticisme : « la plupart des écrits de cet ingénieux auteur constituent les meilleures leçons de scepticisme qu'on puisse trouver chez les philosophes anciens ou modernes ».

Considérons d'abord le problème du « monde extérieur ». L'existence de choses hors de nous n'est pas évidente, car les sens nous trompent souvent. Elle n'est pas nécessaire pour expliquer nos sensations, car bon nombre d'entre elles naissent de l'esprit lui-même, comme tout le monde le reconnaît dans les rêves et la folie. Elle ne pourrait même fournir cette explication, car rien n'est plus inexplicable que la manière dont un corps agirait sur un esprit. Elle n'est pas rendue certaine par la véracité de Dieu, car si la véracité divine était intéressée à cette question, elle devrait garantir l'infaillibilité complète des sens. Enfin, elle est inconnaissable puisque l'esprit n'a rien de présent que ses perceptions ; aucune expérience ne peut lui permettre de saisir la connexion entre ses impressions et les objets extérieurs. C'est donc, en fin de compte, l'imagination seule qui nous fait juger que nos impressions sont réelles, qu'elles existent indépendamment de nous, quand elles se présentent avec une certaine *cohérence* et une certaine *constance*. Ni les sens, ni la raison n'autorisent un tel jugement.

Considérons ensuite notre moi. Certains philosophes s'imaginent que nous sommes conscients à tout moment de notre moi, que nous en sentons l'existence et la continuité, que nous avons l'évidence de son identité et de sa simplicité. L'expérience montre le contraire. « Quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur quelque perception particulière ou quelque autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine. Je ne puis jamais, à aucun moment, me saisir *moi-même* sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception. » L'existence du moi n'est donc pas plus certaine que celle du monde, elle est inconnaissable pour la même raison. Ce qu'on appelle le moi n'est pas autre chose « qu'un faisceau ou une collection de différentes perceptions qui se succèdent avec une inconcevable rapidité et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels ».

Considérons enfin, d'une façon tout à fait générale, la substance. L'idée de substance ne dérive pas des sens, car ceux-ci ne nous présentent jamais que des qualités, saveurs, couleurs. Elle ne dérive pas non plus de la réflexion, car la conscience ne nous fait connaître que nos passions et nos émotions. Tout ce qu'il y a de positif dans

la notion de substance se réduit donc à ceci : « une collection de qualités particulières » ; ou mieux : « une collection d'idées particulières unies par l'imagination et auxquelles un nom particulier est assigné ». Rien n'autorise le philosophe à supposer que les qualités sont inhérentes à un *quelque chose* inconnu. Si l'on tenait à utiliser la notion métaphysique de substance, définie comme « quelque chose qui peut exister par soi seul », il faudrait dire que toutes nos perceptions sont des substances, car elles sont distinctes les unes des autres, « elles peuvent exister séparément, elles n'ont besoin d'aucune autre chose pour supporter leur existence ». Mais c'est là pour Hume un moyen de réduire la métaphysique à l'absurde.

La critique conduit donc inévitablement au scepticime. Non pas peut-être au scepticisme radical de Pyrrhon, qui rejetait toute certitude, mais au scepticisme classique, tel qu'on le trouve chez Ænésidème et Sextus Empiricus, qui admet les phénomènes immédiatement présents à la conscience. Disons que la critique de Hume conduit à un scepticisme qui se confond avec le phénoménisme et le subjectivisme.

Mais selon Hume le scepticisme a beau être spéculativement inexpugnable, il ne peut pas être vécu, il est pratiquement intenable. En fait, dit-il, aucun homme n'a jamais été sceptique. « Ni moi, ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion. » Les arguments sceptiques, comme ceux du Dr Berkeley, « n'admettent pas de réponse et ne produisent pas la conviction ». La nature, l'instinct, l'action forcent les hommes à *croire*. Ils ne peuvent éviter de se fier à leurs sens et à leur raison, « bien qu'ils soient incapables, par l'enquête la plus diligente, de se satisfaire sur le fondement de ces opérations, ou d'écarter les objections qu'on pourrait soulever contre elles ».

Il y a donc une croyance naturelle qui suffit à la vie, car elle donne des probabilités, et l'action ne demande rien de plus, mais qui n'est pas susceptible de justification philosophique. C'est ce qu'avaient bien vu les philosophes de la Nouvelle Académie, Arcésilas et Carnéade, qui enseignaient un scepticisme mitigé auquel l'histoire a donné le nom de probabilisme. Mais dans l'ordre théorique le résultat de la critique est de « limiter nos recherches à des sujets qui sont adaptés à l'étroite capacité de notre entendement ».

Et telle est la célèbre conclusion des *Essais sur l'entendement* : « Quand, persuadés de ces principes, nous parcourons une bibliothèque, quels ravages n'allons-nous pas faire ! Si nous prenons par exemple un volume de théologie ou de métaphysique, demandons-nous : contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité ou

le nombre? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de fait et d'existence? Non. Alors, jetez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions. »

Conclusion.

Si l'on survole d'assez haut l'histoire de la philosophie, on aperçoit que tous les grands mouvements de pensée dogmatique ont été suivis à plus ou moins longue échéance d'une crise de scepticisme, dissolvant les vérités qu'on croyait les mieux établies et réduisant à néant les résultats qu'on tenait pour acquis. La critique de Hume, prise dans son ensemble, est le terme d'un tel mouvement de dissolution appliqué à la philosophie cartésienne.

Wolf et Hume constituent comme deux pôles d'attraction entre lesquels le cartésianisme est écartelé, l'un incarnant le rationalisme, et l'autre l'empirisme. On ne peut guère faire mieux dans un sens ou dans l'autre. Si la philosophie doit survivre, elle doit ou bien revenir à des principes antérieurs à Descartes, ou bien se frayer une voie nouvelle. La philosophie moderne se trouve ainsi, vers 1750, à peu près dans la même situation que la philosophie grecque au IVe siècle, alors qu'elle était écartelée entre Héraclite et Parménide, et décomposée par la sophistique. Le Platon des temps modernes est Kant.

La gloire de Hume est sa critique du principe de causalité. Elle est si pénétrante qu'elle oblige tout philosophe à réfléchir sur la question. Le premier à s'y heurter fut Kant. La lecture des *Essais*, dit-il dans la préface des *Prolégomènes*, le tira de son sommeil dogmatique. « Je l'avoue franchement, ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une direction toute nouvelle. » Kant était allé droit à l'essentiel. Le point de départ de ses réflexions fut cette question, qu'il appelle « le problème de Hume » : « comment comprendre que, parce qu'une chose existe, une autre chose doive nécessairement exister aussi ? »

Quelle réponse il y apporte, nous le verrons tout à l'heure. Pour l'instant, présentons les grandes lignes de la nôtre.

D'abord, en général, nous admettons que l'homme n'a pas d'idées innées : c'est la vérité de l'empirisme. Mais contre lui nous soutenons que l'intelligence est une fonction transcendante à la sensibilité, qu'elle a pour objet l'être, et qu'elle est capable d'abstraction. Ce sont là pour nous des faits.

En ce qui concerne spécialement le problème de la causalité, nous donnons raison à Hume sur deux points : d'une part que le

principe de causalité, en tant que nécessaire et universel, ne peut dériver de l'expérience, et d'autre part qu'il ne peut se ramener au principe de contradiction. Mais nous nous séparons de Hume sur deux autres points. Nous soutenons d'abord que l'expérience fournit une base aux idées d'action, de cause et d'effet, qui sont des idées abstraites. Ensuite, et surtout, nous soutenons que l'intelligence perçoit intuitivement la vérité du principe comme loi de l'être contingent.

CHAPITRE VIII

KANT

Bibliographie. — Sur Kant, commencer par lire le chapitre de DELBOS dans *Figures et doctrines de philosophes* ; puis RUYSSEN, *Kant* (coll. Les grands philosophes, Alcan) ; enfin, pour une étude un peu plus approfondie, BOUTROUX, *La philosophie de Kant* (Vrin). — Kant lui-même a vulgarisé sa philosophie théorique dans les *Prolégomènes*, trad. GIBELIN (Vrin), et sa philosophie pratique dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. DELBOS (Delagrave). — Les *Œuvres* complètes de Kant ont eu de nombreuses éditions ; la meilleure est celle de l'Académie de Berlin en 19 volumes. La *Critique de la raison pure* a été traduite en français par BARNI (Flammarion) et mieux par TRÉMESAYGUE et PACAUD (P. U. F.). La *Critique de la raison pratique* a été traduite par PICAVET (P. U. F.), la *Critique du jugement*, par GIBELIN (Vrin), *La religion dans les limites de la simple raison*, par GIBELIN (Vrin).

Biographie.

« Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointe de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et lui, immuable. Nulle prise au monde extérieur. On l'appelait Emmanuel Kant ; lui s'appelait Critique. Soixante ans durant, cet être tout à fait abstrait, sans rapport humain, sortait juste à la même heure, et sans parler à personne accomplissait pendant un nombre donné de minutes précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes l'homme de fer sortir, battre l'heure, et puis rentrer » (Michelet).

Rien de plus faux que ce portrait. La vérité est simplement que la vie de Kant fut sans événements extérieurs, la vie d'un professeur, régulier dans ses habitudes et acharné au travail.

Emmanuel Kant est né le 22 avril 1724, à Kœnigsberg, dans une famille modeste. Son père était bourrelier, c'était un homme juste et laborieux. Sa mère était une femme intelligente et pieuse. Elle appartenait à la secte protestante des Piétistes, et elle éleva ses onze enfants dans la crainte de Dieu. Elle mourut en 1737, alors qu'Emmanuel, son quatrième enfant, n'avait encore que treize ans. Mais elle avait marqué son âme d'une empreinte ineffaçable, et il lui conserva toute sa vie reconnaissance et affection. « Je n'oublierai jamais ma mère, car elle a déposé en moi et fait croître les premiers germes du bien. Elle ouvrait mon cœur aux impressions de la nature. Elle excitait et élargissait mes idées, et ses enseignements ont eu sur toute ma vie une influence salutaire et toujours persistante. »

En 1732, Kant est mis au collège Frédéric, dont le directeur est le pasteur Schultz qui appartenait aussi à la secte Piétiste. En 1740, il entre à l'Université. Il y reçoit un enseignement philosophique tout wolfien, et il est en même temps initié à la science de Newton par Knützen.

En 1746, il écrit son premier ouvrage : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*, qui parut l'année suivante. Mais son père meurt, et laissé sans ressources il se place comme précepteur dans diverses familles prussiennes. Il y fréquenta une société élégante et polie qui lui plut et où il fit bonne figure. Ses occupations n'étaient pas tellement prenantes qu'elles l'empêchent de travailler.

En 1755, il présente une thèse d'habilitation ayant pour titre : *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique*, connue sous le titre abrégé de *Nova dilucidatio*. Elle lui valut d'être nommé « privat-docent » à l'Université de Kœnigsberg, et il y ouvrit un cours libre qui eut d'emblée beaucoup de succès. Vers cette époque, il lit Hume qui vient d'être traduit en allemand, puis Rousseau.

En 1770, il est reçu docteur et nommé « professeur ordinaire », c'est-à-dire titulaire. Sa thèse avait pour titre : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Ce petit écrit, connu sous le nom de « Dissertation de 1770 », marque un tournant dans la vie intellectuelle de Kant, car c'est là qu'apparaît pour la première fois « l'idée critique ». Kant admet encore la possibilité d'une connaissance métaphysique, mais il limite la connaissance sensible aux phénomènes parce que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de notre sensibilité. Toute la critique est en germe dans cette idée, mais il faudra dix ans à Kant pour l'exploiter.

C'est seulement en 1781 que paraît son grand ouvrage, la *Critique de la raison pure*. Mais il est alors en pleine possession de son système, et les publications vont se suivre à un rythme rapide. En 1783 les *Prolégomènes*, en 1785 les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en 1787 la seconde édition de la *Critique*. Le texte primitif a été remanié sur certains points, et surtout Kant a ajouté une « Réfutation de l'idéalisme » qui a fait croire qu'il avait évolué. En fait, il a seulement mieux expliqué certains aspects de sa doctrine qui avaient été mal compris par ses contemporains. En 1788 paraît la *Critique de la raison pratique*, en 1790 la *Critique du jugement*, en 1793 *La religion dans les limites de la simple raison* qui lui attire quelque difficulté de la part de Frédéric-Guillaume II.

Depuis 1755, Kant avait enseigné à l'Université de Kœnigsberg. C'était, au témoignage de ses élèves, un professeur remarquable. Herder écrit : « Son front découvert, taillé pour la pensée, était le siège d'une sérénité et d'une joie inaltérables. De ses lèvres coulaient les discours les plus riches en idées. Plaisanteries, verve, esprit, tout cela était docilement à son service, et ses leçons étaient le plus intéressant des entretiens. » Partant des manuels en usage, comme l'y obligeaient les réglements de l'Université, il se livrait à un commentaire très libre. Il n'enseignait pas même sa propre philosophie. Son principe était : « Ne pas enseigner des *pensées*, mais apprendre à *penser*, ne pas porter l'élève, mais le guider pour qu'il devienne capable de marcher lui-même. » Son enseignement porta sur les matières les plus diverses : mathématiques, physique, géographie physique, logique, métaphysique, théologie naturelle, morale, droit naturel, anthropologie, pédagogie. Il fut amené de la sorte à publier quantité de travaux, secondaires assurément, mais toujours pénétrants, par exemple sur les tremblements de terre, les vents, le mouvement, les quantités négatives, les races humaines, les volcans de la lune, l'influence de la lune sur le temps, la paix perpétuelle, et même l'industrie du livre.

Kant ne se maria pas, mais il avait de nombreux amis qu'il invitait fréquemment. Son ami le plus intime fut un médecin, Marcus Herz, et les lettres qu'il lui écrivit sont précieuses pour connaître l'évolution de sa pensée entre 1770 et 1781. Elles nous apprennent aussi qu'il eut toute sa vie à lutter contre une santé chétive, qu'un régime très strict était pour lui une question de vie ou de mort, et que de fréquentes migraines l'obligeaient souvent à interrompre son travail. Sa persévérance dans son labeur intellectuel a quelque chose d'héroïque.

Il prit sa retraite à la fin de l'année scolaire 1796. Il sentait ses facultés baisser, et le drame de cette fin de carrière est sensible dans

les notes qu'il a laissées à sa mort et qu'on a recueillies sous le titre de *Feuilles détachées* et d'*Œuvre posthume*. Il avait entrepris une révision de son système, et chacune de ses notes est encore admirablement pénétrante ; mais il n'est plus capable d'en faire la synthèse. Les historiens l'ont faite pour lui, spécialement en France Lachièze-Rey dans sa thèse intitulée *L'idéalisme Kantien*.

La dernière année, il perdit presque complètement la vue et la mémoire. Il mourut le 12 février 1804. Ses derniers mots avaient été : « C'est bien ». Ses funérailles furent un deuil public pour la ville de Kœnigsberg. Son corps fut enterré sous le cloître de la cathédrale.

I

IDÉE GÉNÉRALE DU KANTISME

Quelle que soit l'originalité d'un philosophe, on peut toujours l'expliquer par les sources qu'il s'est choisies, par les influences qu'il a subies. Il est en quelque manière le point de rencontre d'un certain nombre de lignes de pensée. La meilleure manière de pénétrer dans la pensée de Kant nous semble donc être de passer en revue ses sources et de voir comment il les a utilisées.

1. — Les sources du kantisme.

On peut ramener à cinq principales les influences que Kant a subies, et on peut leur donner les noms de Luther, Wolf, Newton, Hume et Rousseau, en les rangeant dans l'ordre où elles se sont exercées.

On ne peut pas soutenir sérieusement que Kant s'explique tout entier par ses origines protestantes, que sa philosophie n'est au fond qu'un laïcisation de la théologie luthérienne. Cependant, il est clair que sa formation première l'a marqué pour la vie. Dans le plan philosophique, elle se manifeste spécialement sur deux points. D'abord Kant adopte la conception luthérienne de la foi comme acte pratique sans fondement théorique, c'est-à-dire comme démarche de la volonté sans motif intellectuel. C'est sur cette base qu'il rétablit les thèses essentielles de la métphysique : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, après avoir nié toute possibilité de les démontrer et même de les connaître. D'autre part, il accepte la doctrine du libre examen et en fait le privot de sa morale. Dans le protestantisme, il s'agit de la conscience religieuse, libre d'interpré-

ter les Écritures sans règles d'orthodoxie imposées par une Église. Kant transpose l'idée dans le plan moral : la conscience est autonome, elle n'obéit qu'aux lois qu'elle se donne à elle-même.

Comme nous l'avons déjà dit, Kant n'a pas connu d'autre métaphysique que celle de Wolf, et c'est elle qu'il vise chaque fois qu'il parle de la métaphysique dogmatique. Cette métaphysique est dogmatique à ses yeux en ce sens d'abord qu'elle se développe sans avoir préalablement critiqué son instrument : la raison, — et en ce sens qu'elle prétend connaître l'être en soi par raison pure, c'est-à-dire *a priori*, indépendamment de toute expérience. Les deux sens sont liés, car si Wolf avait critiqué la raison il aurait vu qu'elle ne peut pas connaître l'être *a priori*. Mais Kant n'en gardera pas moins l'idée que la métaphysique doit être *a priori*. C'est pour lui une simple question de définition, et même de définition nominale : « Ses principes ne doivent jamais être empruntés à l'expérience, car il faut qu'elle soit une connaissance non pas physique, mais métaphysique, ce qui signifie au-delà de l'expérience » (*Prolégomènes*, Avant-propos).

De même que Wolf représente la métaphysique, de même Newton représente la science moderne, aux yeux de Kant. Les *Principes* de Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), sont en quelque sorte la charte de sa fondation. Cette science réussit, elle apporte une explication des phénomènes physiques entièrement satisfaisante, et il serait absurde de mettre en doute sa vérité. Et comment s'est-elle constituée? Par la jonction des mathématiques avec l'expérience. L'expérience présente des faits dispersés, divers, séparés, et l'esprit les lie selon des lois nécessaires qu'il invente. C'est donc l'esprit humain, par son activité, qui confère l'intelligibilité aux faits, mais c'est l'expérience qui donne un contenu réel à la pensée. Nous touchons là un nœud d'idées qui est central dans la théorie kantienne de la connaissance : toute connaissance se fait par la rencontre d'une « forme » et d'une « matière ». La forme est *a priori*, c'est un acte du sujet, elle est indépendante de l'expérience. La matière est *a posteriori*, elle est reçue par le sujet, elle est une donnée d'expérience. La matière est pure diversité, elle est faite d'éléments dispersés, la forme est principe d'unité, de liaison, de synthèse.

En face du dogmatisme de Wolf, Hume incarne pour Kant le scepticisme. Il borne la connaissance possible aux phénomènes, et sur ce point Kant lui donne gain de cause. Mais par sa critique du principe de causalité, Hume ruine la science qui prétend poser des lois nécessaires, et la morale qui prétend poser des obligations inconditionnelles. Tout l'effort de Kant sera de trouver le moyen d'échapper à la critique dissolvante de Hume et de fonder d'une manière indubitable la science et la morale. On voit par là comment on a pu appeler

Kant « le Hume prussien », mais aussi combien cette appellation est fausse.

Enfin Kant a lu Rousseau avec passion, et il a vu en lui « le Newton du monde moral ». Ce qu'il en a retenu, ce n'est pas tant la doctrine du *Discours sur l'inégalité* : l'homme est naturellement bon, la société le déprave, — encore qu'il professe lui aussi que tous les hommes naissent libres et égaux en droits. Ce n'est pas tant, non plus, la doctrine du *Contrat social*, qui fonde la société sur une délégation des droits, — encore qu'il ait accueilli avec enthousiasme la nouvelle de la Révolution française, au point, dit la légende, d'avoir une fois modifié l'itinéraire de sa promenade pour aller au-devant du courrier. Ce qu'il retient de Rousseau, c'est ce que son éducation piétiste le préparait à recevoir, le « sentimentalisme » qui s'exprime dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu... » L'idée, donc, que la conscience morale est un absolu, règle unique de l'action et fondement des certitudes métaphysiques, l'idée aussi que toute la moralité réside dans la pureté d'intention, sans référence à la matière ou à l'objet des actes humains.

2. — La synthèse kantienne.

La doctrine de Kant n'est pas mal nommée le « criticisme », encore que lui-même n'emploie pas exactement ce mot. A prendre les choses de haut, le criticisme consiste à échapper au scepticisme en ruinant le dogmatisme qui lui fournit ses armes, et à déboucher sur une forme originale d'idéalisme.

Le point de départ de Kant consiste en deux faits dont l'esprit humain est absolument certain parce qu'ils lui sont intérieurs : le fait de la science et le fait de la morale. Il y a des connaissances vraies, et il y a des obligations morales ; les unes et les autres s'imposent par elles-mêmes à toute conscience raisonnable.

Kant ne se demande donc pas *si* les sciences et la morale sont possibles, puisqu'il admet qu'elles existent ; mais les prenant comme des faits il réfléchit sur elles et cherche à les comprendre ; il se demande donc *comment* elles sont possibles, c'est-à-dire quels sont les principes ou les conditions qu'elles requièrent. Il se trouve donc en présence de trois questions connexes : Comment la science est-elle possible ? Comment la morale est-elle possible ? Comment concilier la science et la morale, l'une supposant la nécessité des lois naturelles et l'autre la liberté des actes humains ?

Pour répondre à ces questions, il faut instituer une critique

de la raison. Il y aura d'une part une critique de la raison pure (spéculative) qui répond à la question : que pouvons-nous savoir ? Et d'autre part une critique de la raison (pure) pratique qui répond à la question : que devons-nous faire ?

La solution est *l'idéalisme transcendantal* ou *critique*.

La nécessité des lois scientifiques ne peut provenir de l'expérience. Elle provient du sujet lui-même qui applique certaines lois générales de sa pensée aux choses pour les percevoir et les comprendre. Ces lois sont *a priori* : elles sont dans l'esprit indépendamment de l'expérience, et elles sont condition de toute expérience possible. Par conséquent on ne peut connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement ce qui nous apparaît en se soumettant à nos propres lois, les phénomènes.

Ainsi contre Hume Kant justifie la nécessité des lois scientifiques, puisqu'aucune expérience n'est possible que si elle est soumise aux lois du sujet. Contre Wolf, il ruine le dogmatisme puisqu'il montre l'impossibilité de connaître par raison pure les choses en soi. Kant estime qu'il accomplit une véritable révolution philosophique, analogue à celle de Copernic en astronomie. On a cru longtemps que le soleil tournait autour de la terre, et Copernic a démontré que c'est la terre qui tourne autour du soleil. De même ici, jusqu'à Kant on avait admis que l'esprit se règle sur les choses pour les connaître, mais Kant démontre que c'est le contraire : c'est l'objet qui se règle sur l'esprit pour pouvoir être connu.

Par là Kant fait place à la morale. En effet, l'idée de nécessité n'a de sens que pour le monde des phénomènes ; rien n'empêche qu'il y ait de la liberté dans le monde des choses en soi qui échappe à notre connaissance.

Mais il reste à fonder la morale. Voici. La raison, qui a ses lois pour connaître, a aussi ses lois pour guider l'action. Le devoir est une règle d'action qui émane *a priori* de la raison. La conscience morale est donc autonome, puisqu'elle se donne à elle-même ses lois. Le devoir se traduit dans la conscience par l'impératif catégorique ; il s'impose par lui-même à tout être raisonnable, il ne réclame aucun fondement, aucune justification.

Le devoir étant un absolu, c'est lui qui justifie ses conditions. On doit admettre et tenir pour vrai ce qui est impliqué par le devoir, ce qui est exigé pour rendre possible la vie morale. On n'a pas à leur sujet de certitude théorique, cette voie a été fermée par la première *Critique*, mais on les pose par un acte de « foi », à titre de « postulats » de la raison pratique. Ces postulats sont la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Kant pose ainsi des thèses métaphysiques, il restitue sur un fondement nouveau et qui est à ses yeux

le seul solide, les vérités sans lesquelles l'homme ne peut pas bien vivre. « J'ai dû abolir le *savoir* pour faire place à la *foi.* »

Après cette vue générale, entrons dans un peu plus de détails, spécialement en ce qui concerne la *Critique de la raison pure*, car c'est elle qui commande tout le kantisme.

II

LE POINT DE VUE CRITIQUE

Il faut d'abord essayer de comprendre le point de vue auquel Kant se place dans la *Critique de la raison pure*. Pour cela, il faut et il suffit de définir le problème qu'il cherche à résoudre et la méthode qu'il emploie pour y parvenir.

1. — Le problème critique.

Le problème central de la première *Critique* est la possibilité d'une connaissance métaphysique. C'est ce que souligne très bien le titre des *Prolégomènes* : « Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science. » Cependant ce n'est pas le seul, et on ne peut même le comprendre qu'en fonction d'autres questions.

L'Introduction de la *Critique* donne les éclaircissements nécessaires.

Que toute connaissance commence *avec* l'expérience, cela ne fait aucun doute, car notre esprit n'est éveillé et mis en action que si des objets lui sont donnés par le sens. Mais la connaissance vient-elle toute *de* l'expérience ? Non. Chaque fois que nous portons un jugement nécessaire et universel, il ne peut être fondé sur l'expérience. En effet, l'expérience ne donne jamais que des faits contingents et particuliers. D'une part, elle nous apprend bien qu'une chose est telle ou telle, mais non pas que cela ne peut être autrement. Et, d'autre part, elle nous renseigne sur un certain nombre de cas observés, mais elle ne s'étend pas à tous les cas possibles. Ainsi ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans la connaissance n'est pas empirique mais *a priori.*

Maintenant, il faut distinguer deux sortes de jugements : les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques.* Kant estime que c'est là une de ses découvertes essentielles. Un jugement analytique est un jugement où le prédicat est inclus dans le sujet, contenu en lui

d'une manière confuse et implicite, de telle sorte que l'esprit n'a qu'à analyser le sujet pour pouvoir porter le jugement en vertu du principe d'identité. Par exemple, « tous les corps sont étendus » est un jugement analytique, car le concept d'étendue est impliqué dans le concept de corps. Un jugement est synthétique quand l'esprit rapporte au sujet un prédicat qui n'est pas contenu en lui. Par exemple « tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique, car le concept de pesanteur n'entre pas dans la définition du corps.

Les jugements analytiques sont purement *explicatifs*, ils n'étendent pas la connaissance, mais développent, explicitent ou expliquent ce que nous savons déjà. Ils jouent un rôle important dans la pensée, car ils lui apportent la clarté et la distinction, mais ils ne font pas progresser la connaissance, ils n'apportent aucune acquisition nouvelle. Au contraire, les jugements synthétiques sont *extensifs*, ce sont eux qui étendent notre connaissance.

Les jugements analytiques ne font pas difficulté. Ils sont posés *a priori*, sans qu'on ait besoin de recourir à l'expérience, ni même de les démontrer, parce qu'ils sont fondés sur le principe de contradiction dont ils ne sont que des applications immédiates. Les jugements synthétiques *a posteriori* ne font pas non plus difficulté. Ils sont fondés sur l'expérience qui nous présente tel sujet avec tel prédicat. Mais il en va tout autrement pour les jugements synthétiques *a priori* ; c'est sur eux que se concentre la difficulté. Ils ne sont pas fondés sur l'expérience puisqu'ils sont *a priori*. Ils ne sont pas fondés sur le principe de contradiction puisqu'ils sont synthétiques. Quel est donc leur fondement ? Qu'est-ce qui autorise l'esprit à faire la synthèse de deux concepts différents ? « Il se cache ici un certain mystère », dit Kant, et toute la *Critique* a pour but de l'élucider.

En effet, dans toutes les sciences, les principes sont des jugements synthétiques *a priori*. En mathématiques, c'est évident. Les propositions mathématiques sont *a priori*, puisqu'elles sont nécessaires, et elles sont synthétiques, puisqu'elles font progresser la connaissance. Par exemple, en géométrie, le principe « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre » est un jugement synthétique, car le concept de « droit », qui est qualitatif, ne contient pas le concept de « plus court », qui est quantitatif. En arithmétique, la proposition $7 + 5 = 12$ est de même type, car on aura beau analyser tant qu'on voudra le premier membre, on ne trouvera pas le second ; pour cela il faut un acte tout différent : compter, faire l'addition.

En physique, les principes sont des jugements synthétiques *a priori*. Ainsi le principe de causalité : « tout ce qui arrive à sa cause », car le concept de cause signifie tout autre chose que le concept de « ce qui arrive ». Il en va de même pour le principe de la permanence

de la quantité de matière à travers les changements, ou pour le principe de l'égalité entre l'action et la réaction.

La métaphysique, enfin, doit comporter des jugements synthétiques *a priori*. En effet, elle doit user de jugements synthétiques si elle entend faire progresser la connaissance et ne pas se contenter d'éclaircir des concepts par simple analyse. Et ses jugement doivent être *a priori*, puisque par définition elle s'occupe d'objets qui sont au-delà de toute expérience possible.

En conséquence, le problème général de la critique est celui-ci : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? »

Cependant le problème n'a pas le même sens selon qu'il concerne les sciences ou la métaphysique, car les sciences sont données, alors que la métaphysique n'existe pas encore comme science. « La mathématique est entrée, chez l'admirable peuple grec, dans la voie sûre d'une science. » « La physique est arrivée plus lentement à la grande voie de la science »; mais enfin elle a trouvé sa voie elle aussi. Tandis que la métaphysique « n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse fortune de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science ». La preuve en est que les vérités scientifiques sont acceptées par tous les savants, alors qu'aucune doctrine métaphysique n'a réussi jusqu'ici à obtenir l'accord des philosophes ; toutes au contraire sont contestées. La métaphysique semble être « une arène destinée à exercer les forces des combattants en des combats de parade où jamais un champion n'a pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable ». Bref, Kant est impressionné par l'argument sceptique des contradictions des philosophes, et il en conclut que la métaphysique n'existe pas encore en tant que science.

Kant admet cependant que la métaphysique est donnée à titre de « disposition naturelle » de l'esprit humain. Elle existe comme tendance ou besoin, inscrite dans la nature humaine. C'est pourquoi il y a toujours eu, et il y aura toujours, une métaphysique. « Elle est plus ancienne que toutes les autres sciences, et elle subsisterait quand bien même toutes les autres ensemble seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie dévastatrice. » « On peut bien en couper les pousses, mais non pas en arracher les racines. »

Ainsi le problème se précise. Les sciences n'ont pas besoin d'une critique de la raison pour se constituer. Mais la métaphysique, qui est une tendance naturelle de la raison, ne pourra devenir une science qu'à la condition d'être précédée par une critique. Celle-ci est donc une « préface obligée » de la métaphysique, une « propédeutique », ou un « prolégomène ». Elle cherche les sources et les limites de la connaissance *a priori*. Elle a pour objet non pas la nature des choses,

mais la raison en tant qu'elle juge *a priori* de la nature des choses.

Mais si l'on en voit toutes les implications, le problème critique se ramène bien à la question : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori* ? Puisqu'il y a de tels jugements dans les sciences, il suffira d'analyser la connaissance scientifique pour trouver sur quels principes ils sont fondés, et pour trouver aussi, en même temps, à quelles conditions la métaphysique pourra devenir une science. En attendant, toutes les métaphysiques sont suspendues, frappées d'un doute méthodique. Kant déclare, non sans quelque emphase : « En conséquence, tous les métaphysiciens sont solennellement et conformément à la loi suspendus de leurs fonctions jusqu'à ce qu'ils aient résolu d'une façon satisfaisante cette question : comment sont possibles des connaissances synthétiques *a priori*. Car c'est en cette réponse seule que consistent leurs lettres de créance qu'ils doivent présenter, s'ils ont quelque chose à nous apporter au nom de la raison pure. A défaut, ils ne peuvent s'attendre qu'à être renvoyés, par des gens raisonnables et déjà si souvent trompés, sans autre examen de ce qu'ils proposent. »

2. — La méthode critique.

Les termes mêmes du problème définissent la méthode capable de le résoudre. Cette méthode est *l'analyse transcendantale*. Il suffit de comprendre le sens que Kant donne à ces deux mots. Commençons par le second.

La notion de « transcendantal », écrit un commentateur allemand de Kant, Vaihinger, est une des notions les plus confuses et même les plus contradictoires de toute la philosophie moderne. Mais elle est une des clefs de la philosophie kantienne. Essayons donc de la définir aussi clairement que possible, par opposition à trois notions classiques.

D'abord la notion kantienne de transcendantal ne doit pas être confondue avec la notion scolastique, d'où le terme est pourtant tiré. Ce serait la pire erreur qu'on puisse commettre. Car dans la métaphysique aristotélicienne, les transcendantaux sont des propriétés *de l'être*, qui se trouvent donc en tout être, comme l'unité, la vérité, la bonté. Chez Kant, le transcendantal ne désigne *pas* l'être et ses propriétés, il se rapporte à la connaissance, et plus précisément à la connaissance *a priori*. « J'appelle transcendantale toute connaissance (recherche ou méthode) qui s'occupe non pas des objets, mais de nos concepts (représentations ou jugements) *a priori* des objets. »

Ensuite, il faut se garder de confondre le transcendantal avec le transcendant. Kant appelle transcendant ce qui existe en soi, hors de

l'esprit, et ce qui est situé au-delà de toute expérience possible. Cela correspond à peu près à ce que la scolastique aristotélicienne appelle une réalité métaphysique, avec cette différence capitale, pourtant, que pour Kant le transcendant est inconnaissable. Et ce qu'il appelle transcendantal est justement tout le contraire de transcendant : il est immanent. C'est l'ensemble des lois internes de l'esprit qui sont condition de l'expérience.

Enfin le transcendantal s'oppose au logique. Selon Kant, la logique formelle fait abstraction de tout objet, elle ne s'intéresse pas à la vérité de la connaissance, elle se borne à assurer la cohérence interne de la pensée en posant les lois sans lesquelles il n'y aurait aucune pensée. Le transcendantal au contraire concerne la connaissance et sa vérité, du moins quand il s'agit de connaissance *a priori*. Toute connaissance a rapport à un objet, et quand la connaissance est *a priori*, son rapport à l'objet est assuré non par l'expérience, mais par des principes que Kant appelle transcendantaux.

De ces confrontations il résulte que le terme de transcendantal signifie en gros : tout ce qui concerne la connaissance *a priori* des objets. Il y aura donc une « philosophie transcendantale » qui n'est pas autre chose que la critique, c'est-à-dire l'ensemble des recherches effectuées et des résultats obtenus en ce qui concerne la connaissance *a priori*. Il y aura une « investigation transcendantale », qui est la recherche, et un « idéalisme transcendantal », qui est la doctrine issue de cette recherche. Et il y aura une « analyse transcendantale » qui est la méthode de recherche.

Le terme d'analyse est lui-même employé par Kant en divers sens. Il y a une analyse qui est une décomposition de la pensée en ses éléments, par exemple distinguer la sensation et le concept. Mais comme méthode générale de la critique, l'analyse est prise dans son sens logique : remonter d'un fait à ses causes, d'une conséquence à ses principes. Ici le fait dont on part est la connaissance scientifique, ou plus exactement les jugements synthétiques *a priori* qu'elle contient. L'analyse consistera donc à remonter du jugement effectué aux principes d'où il dérive, qui l'expliquent ou le fondent.

Comme il s'agit d'expliquer la connaissance *a priori*, l'analyse est orientée vers le sujet connaissant, et non pas vers l'être connu. Cela va de soi. Une analyse de l'être serait une métaphysique : par exemple chercher les principes et les causes de l'être contingent donné dans l'expérience. Une analyse de la connaissance en général devrait s'orienter tant vers l'objet que vers le sujet : d'une part chercher ce que doit être l'objet pour pouvoir être connu, et d'autre part chercher ce que doit être le sujet pour pouvoir connaître. Mais une analyse de la connaissance *a priori* ne peut s'appliquer qu'au sujet, puisque cette

espèce de connaissance est élaborée par l'esprit indépendamment de toute expérience.

L'analyse transcendantale n'est donc pas mal nommée « réflexive », comme ont fait Lachelier et Brunschvicg. D'ailleurs Kant emploie le terme de « réflexion transcendantale », quoique ce ne soit pas pour désigner l'ensemble de sa méthode, mais seulement un de ses moments.

Mais il ne faudrait pas croire que cette analyse de l'esprit, analyse réflexe ou réflexive, soit d'ordre psychologique, une sorte d'introspection ou de psychanalyse. Au XIXe siècle, les historiens français, sous l'influence de Victor Cousin, ont présenté Kant comme un psychologue. C'est une erreur profonde, que Kant avait pris soin de prévenir en distinguant sa méthode de celle de Locke. Locke analyse aussi l'esprit, mais au plan de la conscience, au niveau des faits ; c'est ce que Kant appelle une « physiologie de l'entendement ». Lui n'entend pas faire une psychologie, mais une critique : il ne récolte pas des faits, il ne se réfère pas à l'expérience interne, il procède par voie logique ou rationnelle. Il remonte des faits, les jugements synthétiques *a priori*, aux principes logiquement requis pour les expliquer, aux principes qui en fondent logiquement la possibilité. Telle est l'analyse transcendantale.

Mais il faut ajouter que l'une des étapes de la méthode critique est appelée par Kant « déduction transcendantale ». Car il ne suffit pas d'avoir trouvé les principes qui rendent possible la connaissance scientifique, il faut aussi montrer comment ils la fondent, autrement dit déduire des principes trouvés le fait même dont on était parti. En réalité, cela revient à montrer que l'analyse a bien découvert les principes cherchés. A notre avis, il ne faut donc pas considérer la déduction comme une autre méthode que l'analyse, une méthode inverse qui serait une synthèse, mais comme le dernier moment, ou le couronnement, de l'analyse même.

Entrant maintenant en matière, Kant discerne trois fonctions de connaissance : la sensibilité, l'entendement et la raison. La critique se développera donc sur trois plans : la critique de la sensibilité est appelée « esthétique transcendantale », celle de l'entendement « analytique transcendantale », et celle de la raison « dialectique transcendantale ».

L'esthétique transcendantale fonde la science mathématique en découvrant les formes de la sensibilité. L'analytique fonde la science physique en découvrant les catégories de l'entendement. La dialectique démontre l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique.

III

CRITIQUE DE LA SENSIBILITÉ

Le premier pas de Kant est d' « isoler la sensibilité », comme un chimiste isole un corps pur, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y ajoute, et de l'analyser pour pouvoir déterminer sa valeur ou sa portée.

1. — Les formes « a priori ».

L'*Esthétique transcendantale* s'ouvre par quelques définitions qui sont capitales pour toute la suite de la critique.

L'intuition est une connaissance par laquelle un objet concret nous est immédiatement donné. Pour l'homme, il n'y a pas d'autre intuition que l'intuition sensible. C'est donc sur elle que toute notre connaissance, en définitive, est fondée. Nous retrouverons plus loin cette idée. Mais il est clair dès maintenant, dès la première page de l'*Esthétique*, que le problème critique est tranché pour l'essentiel. Car la question était de savoir comment la métaphysique est possible. Or si la seule fonction qui nous donne un objet est une intuition, et si la seule intuition dont l'homme dispose est l'intuition sensible, alors aucune connaissance métaphysique n'est possible.

La sensibilité, à son tour, est définie comme pure passivité ou « réceptivité ». Elle est « la capacité de recevoir (réceptivité) des impressions grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets ». Là encore il faut bien remarquer les conséquences de cette définition. Si l'on définit la sensibilité par la passivité ou la réceptivité, il faudra définir l'entendement par l'activité ou la spontanéité. Mais alors l'entendement ne pourra rien recevoir du dehors, son rôle sera uniquement d'ajouter quelque chose aux données sensibles, de leur apporter un lien, une liaison, une synthèse.

Enfin, la sensation est « l'impression d'un objet sur la faculté représentative ». Par elle nous avons une intuition des objets, intuition que Kant appelle « intuition empirique ».

Toutes nos sensations sont coordonnées dans l'espace et le temps, car un objet n'apparaît jamais qu'en un lieu déterminé et à un moment donné. Il faut donc distinguer dans la connaissance sensible deux éléments : « la matière », qui consiste dans les impressions.

les qualités sensibles, et la « forme », qui est le cadre spatio-temporel où les qualités sont situées.

Considérons l'espace (le raisonnement est le même pour le temps). Kant veut montrer deux choses : 1° qu'il n'est pas un concept abstrait, mais une représentation sensible, 2° qu'il est une représentation, non pas empirique, donnée par l'expérience, mais, *a priori*, indépendante de l'expérience.

L'espace n'est pas un concept, car il n'est pas une essence abstraite et universelle, applicable à une multiplicité de cas particuliers, comme serait par exemple l'essence « homme ». En effet, il n'y a pas plusieurs espaces mais un seul, et ce n'est pas une essence abstraite, c'est un milieu concret où prennent place tous les objets sensibles. D'autre part l'espace n'est pas une donnée d'expérience, car il est une condition de l'expérience. En effet, toute sensation d'un objet extérieur suppose une représentation de l'espace, puisque nous ne pouvons situer les objets hors de nous, ou à côté les uns des autres, que si nous avons déjà une notion de l'espace.

L'espace et le temps sont donc des « formes *a priori* de la sensibilité ». Cela signifie que ce ne sont pas des caractères ou des propriétés réelles des choses, mais des lois du sujet, exprimant sa constitution. Ces lois ne se révèlent que dans l'acte de percevoir un objet, c'est ce qui permet à Kant de dire qu'elles sont « acquises » et non pas innées. Cependant elles appartiennent à la structure du sujet, elles ne proviennent pas de l'expérience, de sorte qu'elles sont tout de même innées, d'une innéité virtuelle, comme disait Leibniz.

L'espace est la forme des sens extérieurs, et le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de la conscience, de l'intuition que nous avons de nos états intérieurs. Ainsi s'explique que nos états ne soient pas dans l'espace, mais seulement dans le temps (Bergson reprendra et développera cette idée d'un point de vue psychologique). Ainsi s'explique aussi que les objets extérieurs que nous percevons soient à la fois dans l'espace et dans le temps : ils sont dans l'espace parce qu'ils sont donnés par les sens externes, et ils sont dans le temps parce que les sensations sont des états de conscience.

2. — L'idéalisme transcendantal.

Par là se trouve définie et démontrée tout ensemble la théorie que Kant appelle l' « idéalisme transcendantal ». Car cette doctrine consiste précisément à soutenir que l'espace et le temps ne sont pas des êtres en soi, ni des propriétés réelles des choses, mais des lois du sujet. Ses conséquences seront développées progressivement. Pour l'instant Kant montre seulement qu'elle fonde la science mathéma-

tique et qu'elle limite la connaissance sensible aux phénomènes.

On a démontré que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité. Or ces formes sont elles-mêmes l'objet d'une intuition spéciale que Kant appelle « intuition pure ». C'est un fait que nous avons une représentation de l'espace et du temps. Comme cette représentation n'est pas un concept abstrait et universel, elle est une intuition. Et comme elle ne provient pas de l'expérience, elle est *a priori* ou « pure ».

L'intuition pure est le fondement que nous cherchions pour les jugements synthétiques *a priori* qui constituent les mathématiques. Étant une intuition, elle donne à l'esprit les objets mathématiques, figures et nombres. Étant pure, elle rend possibles des jugements *a priori*. Ainsi l'esprit construit les définitions, les figures et les nombres, il se les donne, il se les représente comme déterminations de l'espace et du temps. L'espace est le principe de la géométrie, cela va sans dire. Le temps est le principe de l'arithmétique, car l'opération fondamentale de cette science est l'addition, qui ne demande que du temps. Plus simplement encore, Kant fonde les mathématiques sur une sorte d'expérience mentale, sur une expérience non-empirique, si l'on peut dire. Le mathématicien voit ses objets, il vérifie ses théorèmes comme le physicien vérifie ses hypothèses. La différence est que le mathématicien se réfère à l'intuition pure, tandis que le physicien se réfère à l'intuition empirique.

Par là s'explique aussi que les mathématiques s'appliquent à l'expérience. Qu'elles s'y appliquent, c'est un fait mis en lumière par la physique de Newton. Mais ce fait est maintenant justifié par la critique. En effet, les mathématiques ont pour objet l'espace et le temps, qui sont les formes de notre sensibilité. Cela suffit. On est certain d'avance que l'expérience sensible ne donnera jamais rien qui échappe aux lois mathématiques. Mais évidemment les mathématiques déterminent seulement le cadre de l'expérience ; elles ne peuvent jamais déterminer *a priori* les qualités sensibles qui prennent place dans ce cadre et que les sensations seules peuvent nous donner.

Mais en même temps que la critique fonde la connaissance mathématique, elle limite la connaissance sensible aux phénomènes. En effet nous ne pouvons percevoir les choses que dans la mesure où elles sont soumises aux formes de notre sensibilité. Nous ne pouvons donc jamais connaître les choses en soi, les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement les phénomènes en nous, les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Peut-être n'y a-t-il pas besoin de si longs détours pour arriver à cette conclusion, car Kant tient le principe d'immanence pour évident : « Il est évident que nous ne pouvons sentir hors de nous, mais

seulement en nous-mêmes. » Auquel cas la question est tranchée d'un seul coup. Quoi qu'il en soit, la thèse de Kant est très ferme : « Nous n'avons jamais affaire qu'à nos représentations. Quant à savoir ce que peuvent être les choses en elles-mêmes, c'est tout à fait en dehors de la sphère de notre connaissance. »

Qu'il y ait des choses en soi derrière les phénomènes, Kant le tient pour nécessaire. « Il ne m'est jamais venu à l'esprit d'en douter », écrit-il dans les *Prolégomènes*. C'est ce qui distingue l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme dogmatique. Berkeley réduisait les choses matérielles à nos idées ; Kant maintient l'existence des choses en soi au-delà de nos représentations sensibles. Pourquoi ? Il avance deux raisons. D'abord, notre sensibilité étant une fonction passive, nos impressions supposent une cause extérieure. De plus, l'idée même de phénomène implique celle de chose en soi : « Autrement on arriverait à cette absurdité qu'un phénomène existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse. »

Il y a donc des choses en soi. Mais elles sont inconnaissables, précisément parce qu'elles sont « en soi » et non pas « en nous », parce qu'elles sont au-delà des phénomènes, en dehors de nos représentations. Kant est donc encore loin de l'idéalisme absolu que soutiendront ses disciples. Mais il exténue le réalisme à l'extrême et ne le maintient dans son système que grâce à l'agnosticisme, qui n'est pas une position très confortable pour un philosophe.

Enfin Kant prend soin de signaler que son idéalisme transcendantal est un « réalisme empirique ». Il ne s'agit plus maintenant de la réalité des choses en soi. L'expression signifie que les phénomènes donnés par la sensibilité dans l'espace et le temps ne sont pas « de simples apparences », des apparences illusoires et purement subjectives. Les phénomènes sont objectifs, réels. Ils sont même le réel, la seule réalité qui nous soit donnée. Cependant, pour que ce nouveau type de réalisme soit fondé, il faut que l'entendement entre en jeu et lie les phénomènes selon des lois.

IV

CRITIQUE DE L'ENTENDEMENT

Par la sensibilité des objets nous sont *donnés* ; par l'entendement, ils sont *pensés*. Les deux fonctions sont complémentaires. La sensibilité est passive : elle est « la réceptivité des impressions » ; l'entendement est actif : il est « la spontanéité des concepts ». Et les deux

fonctions sont également nécessaires pour constituer une connaissance : sans concepts l'intuition sensible est « aveugle », on ne sait pas, littéralement, ce qu'on voit ; et sans intuition les concepts sont « vides », on ne pense rien.

Donc, après avoir isolé la sensibilité dans l'*Esthétique*, il faut maintenant examiner ce que l'entendement ajoute aux données sensibles ; ce qui est le travail de l'*Analytique*.

1. — Les concepts purs.

Il importe de noter tout d'abord que la connaissance intellectuelle est « discursive », ce qui signifie qu'elle n'est pas intuitive. Kant dénie à l'homme toute espèce d'intuition intellectuelle par laquelle il pourrait saisir l'être au-delà des phénomènes. « Notre nature est ainsi faite que l'intuition ne peut jamais être que sensible », « l'entendement ne peut rien intuitionner », « l'entendement n'est pas un pouvoir d'intuition ». C'est un fait, aux yeux de Kant. Et c'est plus qu'un fait, cela se déduit des définitions qui sont à la base du kantisme. La sensibilité est pure passivité. Donc l'entendement est pure spontanéité. Dans ces conditions, que serait une intuition intellectuelle ? Un acte qui poserait son objet au concret : ce serait une intuition créatrice. Or une telle intuition est peut-être concevable en Dieu, mais il est trop évident que l'homme n'est pas Dieu et qu'il n'est pas créateur des choses par sa pensée.

La connaissance intellectuelle se fait donc par concepts. Elle consiste à ranger diverses représentations sensibles sous une représentation commune, ou comme dit Kant, à « subsumer le divers de l'intuition sensible sous des concepts ». Cette unification se fait par le jugement. Les concepts n'ont donc de valeur que comme sujets ou prédicats de jugements possibles. « De ses concepts, l'entendement ne peut faire aucun autre usage que de juger par leur moyen. » On peut donc poser une nouvelle définition de l'entendement : « le pouvoir de juger ». Et en fin de compte la pensée se ramène au jugement : « Penser, c'est juger. »

Sur le plan intellectuel comme sur le plan sensible, il faut distinguer la matière et la forme de la connaissance. La matière est ce dont on juge ; la forme est la manière de juger. Pour déceler les formes de la pensée, il faut donc commencer par classer les jugements selon leurs divers types logiques. Kant, se référant à la classification d'Aristote, mais en la modifiant sur plusieurs points, classe les jugements selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

Dans chaque classe, il trouve trois formes. Selon leur quantité, les jugements sont universels, particuliers ou singuliers. Selon leur

qualité, ils sont affirmatifs, négatifs ou indéfinis, etc. Le détail importe peu. Retenons seulement qu'il y a douze types de jugements.

Il y a donc aussi dans l'entendement douze fonctions de synthèse qui sont principes des jugements indépendamment de leur matière. Ces fonctions sont appelées « concepts purs » ou « catégories ». Alors que chez Aristote les catégories sont les genres suprêmes de l'être, chez Kant ce sont les règles selon lesquelles l'esprit unifie les phénomènes donnés par l'intuition sensible pour les comprendre. Prenons par exemple la catégorie de causalité, qui est la principale. « Tout ce qui arrive a une cause » : ce n'est pas une loi de l'être, mais une loi de notre esprit. Nous ne pouvons comprendre les phénomènes qu'en les liant selon le rapport de cause à effet.

Par conséquent, l'esprit ne saisit dans les choses que ce qu'il y a mis. S'il trouve de l'ordre et des lois dans la nature, c'est qu'il lie les phénomènes conformément à ses exigences et selon ses propres lois. « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons la Nature, et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous, par la nature de notre esprit. » Pour employer une expression familière, mais qui exprime très exactement la théorie kantienne, si l'esprit humain comprend la nature, c'est que « il s'y retrouve ».

Mais, cela dit, le plus difficile reste à faire, qui est de montrer pourquoi et comment les catégories subjectives de notre esprit ont une valeur objective et fondent la science physique. Ce problème délicat a demandé à Kant dix ans de travail. La solution est donnée par la « déduction transcendantale » qui est la partie la plus difficile de toute la *Critique de la raison pure.*

2. — La déduction transcendantale.

Kant veut montrer non seulement que les catégories sont applicables à l'expérience, mais surtout que l'expérience elle-même n'est possible que grâce aux catégories.

La question ne se posait pas pour les formes de la sensibilité, car aucun phénomène ne peut nous apparaître, sinon dans l'espace et dans le temps. Mais elle se pose pour les catégories de l'entendement, car il n'y a rien d'impossible à ce que des phénomènes présentés par la sensibilité ne soient pas intelligibles, c'est-à-dire ne rentrent pas dans nos catégories.

Voici la solution, ramenée à ses traits essentiels. Les catégories sont nécessaires pour que nous ayons l'expérience d'*objets.* Ce sont elles qui rendent les phénomènes « objectifs ». En effet, nous savons que les phénomènes sont de simples représentations. Kant admet

très bien que des phénomènes puissent nous apparaître sans être soumis aux catégories : mais alors ils sont purement subjectifs. Les catégories seules confèrent aux phénomènes « le sceau de l'objectivité », comme dit Lachelier. Et pourquoi? Parce qu'elles sont des lois nécessaires, communes à tous les esprits humains. Un phénomène que je suis seul à percevoir est subjectif, parce qu'il ne vaut que pour ma conscience individuelle. Un phénomène soumis à des lois est objectif parce qu'il vaut pour une conscience en général, c'est-à-dire pour tout esprit. Nous touchons ici la théorie kantienne de la vérité. Pour Kant, vérité signifie objectivité, et objectivité signifie « validité universelle ». Plus simplement, est vrai ce qui est affirmé nécessairement par tout être raisonnable. Donc nous ne pouvons avoir l'expérience d'objets (vrais) que par l'application des catégories aux phénomènes.

Ces considérations peuvent suffire pour une intelligence superficielle du kantisme. Mais elles ne règlent pas tout. Il y a encore au moins trois questions en suspens.

La première est de savoir pourquoi l'homme est doué de telles catégories plutôt que d'autres. Kant se refuse à l'envisager. Il prend les catégories comme un fait premier, ou dernier, et déclare que la critique ne peut aller au-delà. Mais ses successeurs ne seront pas satisfaits de cette dérobade. Ils s'efforceront de montrer pourquoi l'homme pense selon telles catégories, autrement dit, ils essayeront de déduire les catégories à partir d'un principe supérieur. Du vivant même de Kant, Fichte l'a fait ; mais Kant l'a désavoué en disant qu'il versait dans la métaphysique et était infidèle à l'esprit critique.

La deuxième question est de savoir comment les catégories sont elles-mêmes unifiées, comment elles constituent *un objet*. A cela, Kant répond par sa théorie de la « conscience pure » ou « aperception transcendantale ». Il introduit dans son système le *cogito*, non pas comme une vérité première d'ordre métaphysique qui nous permet de prendre pied dans l'existence, mais comme un rouage logique de la critique de la connaissance. La conscience pure se distingue de la conscience empirique, ou sens interne, qui appartient à la sensibilité et perçoit les phénomènes internes dans le temps. Elle est d'ordre intellectuel et ne nous fait rien connaître, mais elle est principe d'unité. D'abord elle unifie les catégories. Car les catégories sont diverses manières de lier les phénomènes, et la conscience est, en chacune, le principe actif de synthèse. De plus elle projette son unité dans l'objet. Elle fait en sorte que les divers phénomènes de l'intuition sensible et les diverses catégories de l'entendement soient rapportés à un même objet. Au fond, l'idée est très simple et très caractéristique de l'idéalisme : un objet doit être un ; comme

la sensibilité ne donne que des phénomènes divers, l'unité de l'objet connu ne peut provenir que de la conscience en qui les phénomènes apparaissent.

La troisième question est de savoir comment est possible l'application des catégories aux phénomènes. Il y a entre les deux termes une différence de nature, l'un étant sensible et l'autre intellectuel. Catégories et phénomènes sont hétérogènes, comment peuvent-ils se rencontrer? La réponse est fournie par la théorie du « schématisme transcendantal ». Le « schème » est un produit de l'imagination, intermédiaire entre le plan sensible et le plan intellectuel. Ce n'est pas une sensation, ni un concept ; ce n'est pas même une image, c'est une méthode pour construire une image conformément à un concept. Et comment se fait cette construction? En déterminant le temps, qui est inclus en toute représentation sensible, selon les exigences de chaque catégorie. Ainsi le schème de la causalité est la *succession* irréversible des phénomènes dans le temps ; le schème de la substance est au contraire la *permanence* d'un phénomène à travers un certain laps de temps.

Maintenant, nous n'avons plus qu'à tirer les conséquences de la déduction transcendantale. C'est du reste bien facile.

D'une part, il est évident que les catégories fondent les jugements synthétiques *a priori* de la physique. En effet, elles permettent de poser *a priori* les lois générales de la nature, puisque la nature est constituée par l'application des catégories aux phénomènes.

Mais, d'autre part, il est évident aussi que les catégories ne peuvent servir qu'à lier les phénomènes, car sans les données de l'intuition sensible elles seraient vides et ne nous feraient rien connaître. « L'*Analytique* a donc cet important résultat de montrer que l'entendement ne peut jamais plus faire *a priori* qu'anticiper la forme d'une expérience possible, et que ce qui n'est pas un phénomène ne pouvant être un objet de l'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité dans lesquelles seules des objets nous sont donnés. » En termes techniques, on dira que l'usage des catégories ne peut être qu'immanent, et jamais transcendantal.

Kant admet que l'entendement peut *penser* un objet transcendant : c'est ce qu'il appelle un « noumène » ; ce serait l'objet d'une intuition intellectuelle si nous en avions une. Mais comme nous n'en avons pas, un tel objet est pour nous strictement inconnaissable. Ainsi, la chose en soi, que la sensibilité supposait comme source de ses impressions, mais ne pouvait connaître, l'entendement peut bien la penser comme noumène, mais sans pouvoir non plus la connaître.

V

CRITIQUE DE LA RAISON

La dernière partie de la *Critique* donne son nom à tout l'ouvrage, parce que les sciences n'ont pas besoin d'une critique préalable, tandis que la métaphysique ne peut se constituer en science que moyennant une critique de la raison comme pouvoir de connaître *a priori*. Or, dès maintenant, tout est réglé. La connaissance possible est bornée aux phénomènes, puisque nous n'avons pas d'autre intuition que l'intuition sensible et que les concepts de l'entendement ne fournissent par eux-mêmes aucune connaissance, mais restent vides s'ils ne reçoivent pas un contenu de l'intuition. Cependant Kant consacre 250 pages à démontrer en détail l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique.

1. — Les idées.

Qu'est-ce d'abord que la raison? « Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée. »

La raison est donc la fonction qui donne aux connaissances issues de l'entendement la plus haute unité possible. Elle le fait au moyen de principes. En effet, l'acte propre de la raison est de raisonner. Mais en quoi consiste le raisonnement? A rattacher des jugements les uns aux autres, selon le rapport de principe à conséquence. Ainsi la raison ne se rapporte pas à l'expérience comme l'entendement, mais aux jugements déjà posés par l'entendement. Son rôle est de remonter de condition en condition jusqu'à un premier terme qui est lui-même « inconditionné » ou absolu. Et ce mouvement vers l'unité est nécessaire, car il correspond à un besoin de l'esprit humain qui ne peut se satisfaire de connaissances dispersées.

Les principes suprêmes, condition de tout le reste et eux-mêmes inconditionnés, Kant les appelle les « idées » de la raison, par allusion aux idées de Platon. « J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné par les sens. » Comme il y a trois types de raisonnement : catégorique,

hypothétique et disjonctif, il y a trois idées de la raison. La première est l'unité absolue du sujet pensant, la seconde l'unité absolue de la série des phénomènes, la troisième l'unité absolue de tous les objets de pensée. Plus simplement, disons que tous les phénomènes de l'expérience interne sont unifiés par l'idée d'âme, tous les phénomènes de l'expérience externe sont unifiés par l'idée de monde, et les deux sphères ensemble sont unifiées par l'idée de Dieu.

Il va de soi que de tels objets, l'âme, le monde et Dieu, sont seulement des « objets en idée », construits par l'esprit pour sa satisfaction, mais dont on ne peut démontrer l'existence ni même rien connaître. Car ils sont transcendants, ils ne peuvent être donnés par l'expérience, alors que nous ne pouvons rien connaître en dehors de la sphère de l'expérience possible.

Attribuer à ces idées une existence réelle, ou « en soi », c'est ce que Kant appelle « l'illusion transcendantale ». Le but de la *Dialectique* est précisément de reconnaître et de dénoncer cette illusion. Mais elle est naturelle à l'esprit humain, puisqu'elle exprime sa tendance métaphysique, et pas plus que celle-ci elle ne peut en être déracinée. « Nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs. » « C'est là une illusion qu'il nous est impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage, ou encore, de même que l'astronome, lui non plus ne saurait empêcher que la lune ne lui paraisse plus grande à son lever, bien qu'il ne se laisse pas abuser par cette apparence. »

Le propre de la métaphysique dogmatique est de se laisser abuser par cette illusion naturelle. Elle attribue aux idées de la raison une réalité en soi. Mais par là même elle est conduite à des difficultés insolubles qui fournissent au scepticisme ses meilleures armes. La critique, en découvrant le caractère illusoire des jugements transcendants, éliminera donc à la fois le dogmatisme et le scepticisme.

L'âme est l'objet de la psychologie rationnelle, le monde l'objet de la cosmologie rationnelle, Dieu l'objet de la théologie rationnelle. Kant examine successivement ces trois parties de la métaphysique wolfienne.

2. — Critique de la psychologie rationnelle.

La psychologie rationnelle doit se développer entièrement *a priori*. Sa base, ou comme dit Kant, son « texte unique », est le *cogito*. Mais de la pensée on ne peut tirer aucune connaissance du sujet pensant, et la psychologie qui prétend le faire commet des « paralogismes ».

Avec sa manie des classifications, Kant distingue quatre paralogismes : le « paralogisme de la substantialité » qui consiste à poser l'âme comme substance, le « paralogisme de la simplicité » qui consiste à poser l'âme comme substance simple, le « paralogisme de la personnalité » qui consiste à poser l'âme comme sujet identique à lui-même à travers le temps, et enfin le « paralogisme du rapport extérieur » qui consiste à déclarer douteuse l'existence des objets sensibles hors de nous.

De toute évidence, c'est Descartes qui est visé à travers Wolf, Descartes qui passe du simple phénomène de pensée, *cogito*, à l'affirmation d'une chose pensante, *res cogitans*, substance spirituelle dont l'existence est plus certaine que celle des corps.

Nous étudierons seulement le premier et le quatrième paralogisme, car le deuxième et le troisième ne se distinguent guère du premier.

Pourquoi y a-t-il paralogisme à passer du *cogito* à la *res cogitans*? Parce qu'il y a abus de la catégorie de substance. Cette catégorie peut bien servir à lier les phénomènes ; c'est en ce sens que la chimie emploie le terme de substance pour désigner un groupe stable de phénomènes. Mais elle ne peut servir à dépasser le plan des phénomènes. L'âme, comme être en soi, ne peut être objet d'intuition, de sorte que le concept de substance reste vide. Le *cogito* n'est pas une intuition intellectuelle de l'être pensant, comme le croyait Descartes. Il peut signifier deux choses : la conscience empirique ou la conscience pure. Mais la conscience empirique est soumise à la forme du temps, elle n'atteint que des phénomènes successifs. Et la conscience pure n'est qu'un sujet logique ou transcendantal, elle assure l'unité de la connaissance des objets, mais ne nous révèle rien sur la nature du sujet réel, tel qu'il est en soi.

Ainsi Kant renvoie dos à dos le spiritualisme et le matérialisme en tant que doctrines métaphysiques. L'âme reste une idée dont il est impossible de savoir si elle existe ou non. Mais au moins faut-il maintenir que la raison est conduite nécessairement à cette idée, et qu'il n'y a rien d'impossible à ce qu'elle existe.

La critique du quatrième paralogisme est intéressante parce qu'elle permet de mieux comprendre l'idéalisme kantien. Nous avons déjà rencontré la formule de celui-ci : un « idéalisme transcendantal » impliquant un « réalisme empirique ». L'idéalisme transcendantal consiste à soutenir que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité, et qu'en conséquence nous ne pouvons jamais connaître que des phénomènes. Le réalisme empirique consiste à soutenir que nous avons une connaissance immédiate des objets sensibles hors de nous. Kant insiste ici sur l'aspect réaliste de sa position.

Il remarque d'abord qu'un tel réalisme immédiat n'est possible qu'à l'intérieur de l'idéalisme. Si les objets sensibles existaient en soi, comme le suppose le réalisme métaphysique que Kant appelle « réalisme transcendantal », nous ne pourrions pas en avoir conscience. Nous ne pourrions même pas les connaître du tout, car « il est évident que nous ne pouvons sentir hors de nous, mais seulement en nous ».

Kant procède ensuite à la réfutation de l'idéalisme problématique. Selon Descartes, l'expérience interne est seule immédiate, et l'existence de choses hors de nous est douteuse tant qu'on ne l'a pas démontrée. Or Kant se fait fort de montrer que l'expérience interne elle-même n'est possible que si nous percevons immédiatement des choses hors de nous dans l'espace. Voici la preuve. L'expérience interne se fait dans le temps. Mais pour percevoir une succession de phénomènes, il faut avoir un point de repère permanent. Cet élément de permanence, à son tour, d'où provient-il? Ce ne peut être de l'expérience interne, puisqu'elle se fait dans le temps. Reste donc que ce soit de l'expérience externe qui se fait dans l'espace.

La perception immédiate de choses hors de nous est donc une condition de la conscience que nous avons de nous-mêmes. De toute façon il ne s'agit que de phénomènes, c'est-à-dire de simples représentations. Mais la conscience de phénomènes dans l'espace, que l'on appelle choses ou objets sensibles, est logiquement antérieure à celle des phénomènes psychologiques.

3. — Critique de la cosmologie rationnelle.

La critique consiste cette fois à montrer que si l'on tient le monde pour réel en soi, et si l'on spécule sur lui, on tombe dans des « antinomies » insolubles.

Une antinomie est l'affrontement de deux propositions contradictoires, la thèse et l'antithèse, qui sont toutes deux démontrées par des arguments également probants. Il y a quatre antinomies, selon qu'on envisage le monde sous le point de vue de la quantité, de la qualité, de la relation ou de la modalité.

1° Thèse : le monde est limité dans l'espace et dans le temps. — Antithèse : le monde n'a pas de limite dans l'espace ni dans le temps.

2° Thèse : la matière est composée d'éléments simples et indivisibles. — Antithèse : il n'y a pas d'éléments simples, et la matière est divisible à l'infini.

3° Thèse : il y a dans le monde une causalité libre. —

Antithèse : il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde selon des lois nécessaires.

4º Thèse : le monde implique l'existence d'un être nécessaire. — Antithèse : il n'y a pas d'être nécessaire qui soit la cause du monde.

Ces antinomies concernent toutes le rapport du fini et de l'infini, considéré sous des aspects différents, et Kant met le doigt sur des difficultés réelles. Prenons par exemple la question de savoir si le monde a commencé ou non. Saint Thomas estimait qu'on ne peut pas démontrer que le monde est limité dans le temps, mais qu'on ne peut pas non plus démontrer le contraire. Kant étend l'idée et surtout la durcit : au lieu de dire qu'on ne peut pas démontrer la thèse ni l'antithèse, il dit qu'on peut les démontrer toutes les deux.

L'antinomie de la raison pure conduit évidemment au scepticisme, puisque l'esprit reste en suspens entre les deux thèses opposées. Comment en sortir? En abandonnant l'attitude métaphysique pour prendre une attitude critique. La solution critique des antinomies est celle-ci. D'abord, il faut séparer les deux premières antinomies, que Kant appelle « mathématiques », des deux autres qu'il appelle « dynamiques ». Dans les antinomies mathématiques, la thèse et l'antithèse sont fausses ensemble. En effet, nous ne pouvons avoir aucune intuition du monde dans sa totalité, puisque nos intuitions se font dans l'espace et dans le temps. Par conséquent, il est impossible de savoir si le monde est fini ou infini. Il est faux d'affirmer l'un ou l'autre. Pour nous, le monde n'est ni fini ni infini.

Dans les antinomies dynamiques, la thèse et l'antithèse sont vraies ensemble : les thèses sont vraies des choses en soi, les antithèses sont vraies des phénomènes. Grâce à la distinction des deux ordres de réalité, on peut admettre ensemble la liberté dans le monde des choses en soi, et la nécessité dans le monde des phénomènes. De même on peut admettre que le monde des phénomènes n'exige pas un être nécessaire, mais que l'être nécessaire existe en dehors de ce monde.

Cependant la solution des deux dernières antinomies ne prétend pas poser l'existence de la liberté ni celle de Dieu. Kant leur fait seulement une place, il montre qu'elles ne sont pas impossibles. Mais la place reste vide, car la raison ne peut rien connaître des choses en soi.

4. — Critique de la théologie rationnelle.

La critique consiste à montrer que les arguments avancés par la métaphysique classique pour démontrer l'existence de Dieu sont sans valeur. Kant les ramène à trois qu'il nomme : « la preuve onto-

logique », qui procède *a priori*, la « preuve cosmologique », fondée sur le principe de causalité, et la « preuve physico-théologique », par l'ordre du monde.

La critique kantienne de la preuve ontologique est parallèle à la critique thomiste : il est impossible de trouver l'existence d'un objet par la simple analyse de son concept. Le concept représente une essence. En l'analysant on trouvera des caractères essentiels, mais l'existence est d'un autre ordre que l'essence, elle est la position « en soi » de l'essence avec toutes ses propriétés. En langage kantien, on dira : « l'existence n'est pas un prédicat », ou « tout jugement d'existence est synthétique ». Et voici le développement.

Si l'on nie d'un sujet un prédicat qui lui est identique, on se contredit. Par exemple, le jugement « Dieu n'est pas tout-puissant », est intrinsèquement contradictoire. Mais si l'on nie le sujet en même temps que le prédicat, « il n'y a plus de contradiction, parce qu'il ne reste *plus rien* que la contradiction puisse affecter ». Ainsi le jugement « Dieu n'est pas » ne renferme aucune contradiction. Ou encore, comparaison célèbre, il n'y a pas de différence essentielle entre cent thalers possibles et cent thalers réels ; « cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles », car autrement le concept de thaler n'exprimerait pas cet objet, le thaler, mais autre chose. La différence réside dans le pur fait que les uns existent et les autres non. L'argument ontologique opère donc un passage illégitime de l'ordre logique à l'ordre réel. Le philosophe cartésien, qui croit augmenter sa connaissance par une opération logique sur des idées, ressemble à un commerçant qui croirait augmenter sa richesse en ajoutant quelques zéros sur son livre de caisse.

L'argument cosmologique consiste à remonter de l'être contingent à l'être nécessaire. Il a un double défaut. D'abord il repose sur un abus de la catégorie de causalité, identique à l'abus de la catégorie de substance qui a été dénoncé en psychologie. La catégorie de causalité n'a de sens que dans les limites de l'expérience possible. Elle peut bien servir à lier les phénomènes les uns aux autres, mais quand on veut l'employer pour dépasser la sphère de l'expérience possible et conclure à l'existence d'un être transcendant, elle perd tout sens, elle est vide. De plus, cet argument implique la preuve ontologique qu'on voulait éviter. En effet, comment sait-on que l'être nécessaire est Dieu, le Dieu transcendant du théisme que Kant appelle *ens realissimum*, l'Être parfait ou l'Être suprême, plutôt que la matière ou le Dieu du panthéisme ? Si on l'affirme, c'est qu'on suppose que l'être suprême est nécessaire. Mais dire que l'Être suprême existe nécessairement, c'est revenir à la preuve ontologique.

La preuve que Kant appelle physico-théologique, et qui serait

mieux nommée téléologique, part de l'ordre du monde et s'élève à Dieu grâce au principe de finalité. « Cet argument mérite toujours d'être nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, le mieux approprié à la raison commune. » Mais il est sans valeur. D'abord parce qu'il emploie la catégorie de finalité dans un sens transcendant. Ensuite parce qu'il n'aboutit qu'à un « architecte du monde », à une intelligence organisatrice, et non pas à un créateur. Pour passer de l'architecte au créateur, il faut recourir subrepticement à la preuve cosmologique.

En conclusion, Dieu reste pour la raison un « idéal ». La raison ne peut démontrer son existence, mais elle ne peut pas non plus démontrer son inexistence. Comme pour l'âme et la liberté, la critique fait à Dieu une place, et la laisse vide.

La critique de la raison pure spéculative a terminé sa tâche de propédeutique à la métaphysique. Elle a montré comment est et possible la connaissance *a priori* en mathématiques et en physique, pourquoi une telle connaissance est impossible en métaphysique.

S'en suit-il que toute espèce de métaphysique soit condamnée? Nullement. La critique a fermé définitivement la voie de la métaphysique « dogmatique », c'est-à-dire d'une métaphysique à la fois rationaliste et réaliste, qui prétend connaître *a priori* l'être en soi. Mais elle ouvre la voie d'une métaphysique nouvelle, idéaliste, qui consistera dans l'inventaire et le développement des principes purs de la connaissance. Car les lois de la pensée sont évidemment les lois de l'être pensé, et selon l'idéalisme il n'y a pas pour nous d'autre être que celui-là. L'analyse de l'esprit et de ses catégories est donc une métaphysique, la seule que l'idéalisme puisse admettre.

VI

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

La première *Critique* a répondu à la question : que pouvons-nous savoir ? La seconde doit répondre à la question : que devons-nous faire ? De même que la première a fondé la science, la seconde doit fonder la morale. Et de même que la première opérait une révolution « copernicienne » en montrant que dans la connaissance ce n'est pas l'esprit qui se règle sur les choses, mais les choses qui se règlent sur l'esprit, de même la seconde prolonge cet esprit révolutionnaire en montrant que ce n'est pas le bien qui détermine le devoir, mais le

devoir qui détermine le bien, et que ce n'est pas la métaphysique qui fonde la morale, mais la morale qui fonde la métaphysique.

1. — Le devoir.

La morale kantienne est une « morale du devoir ». Jusqu'alors les philosophes ont fondé la morale sur l'idée de bien. Ils pensaient qu'une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle est ou non conforme à la finalité naturelle de l'homme qui le porte vers une fin dernière, un souverain bien. Or cette conception, dit Kant, loin de fonder la morale, la détruit.

C'est tout à fait clair pour les morales empiristes qui identifient le bien avec le plaisir ou l'intérêt. Car le point de vue des empiristes est purement subjectif, individuel ; l'on ne peut en tirer aucune règle universelle de conduite. Et c'est un point de vue strictement égoïste, qui n'a rien de moral, qui est même subversif de toute moralité. La chose est peut-être moins claire pour les morales rationnelles qui définissent le bien comme un absolu transcendant au sensible. Pourtant Kant estime qu'on revient ainsi à une recherche du bonheur, et qu'on ne peut fonder une véritable obligation. Car une tendance vers un bien quel qu'il soit est essentiellement égoïste, puisque par définition elle se porte vers son bien, c'est-à-dire vers un bien capable de la satisfaire. Et que l'homme cherche son bien, c'est un fait, c'est même une nécessité naturelle, mais précisément pour cette raison ce n'est pas une obligation morale.

Il n'est donc pas possible de fonder la moralité d'un acte sur son objet, ou comme dit Kant sur sa « matière ». La moralité d'un acte dépend uniquement de sa « forme », c'est-à-dire de l'intention qui l'anime, si elle est conforme au devoir dicté par la raison.

Pour démontrer sa thèse, Kant procède par analyse. Partant du concept de « bonne volonté », il en trouve le fondement dans le devoir, et celui du devoir dans l'autonomie de la volonté.

Suivons les *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Sa première phrase est célèbre. Elle pose une sorte d'axiome tenu pour évident par la conscience commune. « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même hors du monde, il n'est rien qui puisse être tenu sans aucune restriction pour bon que la *bonne volonté.* »

Qu'est-ce donc qui fait la bonne volonté ? Ce ne sont pas ses œuvres ni ses succès, car elle est bonne en elle-même. C'est donc sa rectitude, l'intention d'agir par devoir. En effet, pour qu'un acte soit bon, il ne suffit pas qu'il soit « conforme au devoir », ou « légal », il faut qu'il soit « accompli par devoir ». Car il a beau être matérielle-

ment conforme au devoir, s'il est accompli « par inclination » et non par devoir, il est sans valeur morale. De là suit que la pureté d'intention se révèle par la lutte contre les tendances naturelles. Kant ne nie pas que l'acte moral ne puisse aller dans le sens des inclinations. Il dit même que c'est un devoir pour l'homme que de chercher le bonheur, « parce que le fait de ne pas être content de son état, d'être pressé de nombreux soucis et de besoins non satisfaits, pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre son devoir ». Le rigorisme de Kant n'est donc pas absolu. Il revient seulement à ceci que l'action n'est bonne que dans la mesure où elle est accomplie par pur respect du devoir, à l'exclusion de tout motif tiré de la nature et de la sensibilité. Aussi n'est-on pas certain qu'un acte parfait ait jamais été accompli.

Nous sommes donc renvoyés d'une part au respect comme principe subjectif de la moralité, et d'autre part au devoir comme son principe objectif.

Le respect est le seul sentiment moral, le seul mobile, qu'admette la morale kantienne. Ce n'est pas une inclination, ni une aversion, car on n'a en vue ni récompense ni châtiment. C'est une soumission de la volonté à la loi, accompagnée de la conviction qu'on se grandit en obéissant. Par le respect s'établit une harmonie entre le plan rationnel et le plan sensible, une imprégnation de la sensibilité par la raison.

Mais le fondement de la moralité est le devoir. Qu'est-ce donc que le devoir ? C'est une loi qui émane *a priori* de la raison et s'impose par elle-même à tout être raisonnable. C'est une sorte de « fait », en ce sens qu'on ne peut le déduire d'un principe supérieur. Mais c'est un fait rationnel, *factum rationis*, qui est par là même objectif. Il se traduit dans la conscience par « l'impératif catégorique ».

L'impératif catégorique est un absolu, il vaut par lui-même. Alors que « l'impératif hypothétique » est seulement conditionnel : « si tu veux ceci, fais cela », règle d'habileté ou conseil de prudence, l'impératif catégorique « déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même sans rapport à un but quelconque ». C'est un commandement de la moralité.

Sa formule est celle-ci : « Agis uniquement d'après une maxime que tu puisses ériger en loi universelle. » Une maxime est la règle subjective de l'action, par exemple : « je mentirai », ou « je ne mentirai pas ». Or de même qu'un jugement théorique est vrai s'il est valable pour tout esprit, de même une maxime pratique est bonne si elle est valable pour toute conscience. En effet, l'universalité est l'œuvre propre de la raison, elle n'est pas seulement la marque ou le critère de la rationalité, elle la constitue. Une maxime qui peut être

érigée en loi universelle est donc rationnelle et objective ; celle qui ne le peut pas reste subjective et empirique. Voilà pourquoi je dois décider de ne pas mentir.

De cette formule fondamentale, Kant déduit trois autres formules. « Agis toujours comme si la maxime de ton action devait être érigée en loi universelle de la nature. » Cela va de soi, puisque les lois de la raison constituent la nature. « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, en toi ou en autrui, comme une fin et jamais comme un moyen. » Ici se réintroduit dans le kantisme l'idée de fin, mais comme expression du devoir, non pas comme son fondement. La formule signifie précisément que l'homme doit soumettre son action à la raison, puisque c'est la raison qui fait l'humanité de l'homme. Traiter l'humanité comme un moyen serait subordonner la raison à une fin étrangère. « Agis toujours comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'influence de Rousseau se fait sentir, mais transposée du plan social au plan moral. Les hommes qui vivent moralement forment une société parfaite dont le principe est la raison à laquelle chacun d'eux participe.

Cette dernière formule introduit l'idée d'*autonomie* qui est la clé de voûte de la morale kantienne. Le devoir ne s'impose pas du dehors à la volonté, puisqu'il émane de la raison qui constitue l'homme. Se soumettre à une loi étrangère est une « hétéronomie » dégradante, incompatible avec la dignité de la personne humaine. C'est pourtant sur ce principe que toutes les morales ont été fondées jusqu'à présent, puisqu'elles subordonnent la volonté à quelque objet. Au contraire, quand la volonté se soumet au devoir, elle est indéterminée à l'égard de tout objet et se donne à elle-même sa loi. En cela même consiste sa liberté.

Être libre, c'est agir sans être déterminé par des causes étrangères, mais en déterminant soi-même la loi de son action. Sans trancher encore la question de savoir si nous sommes libres réellement, au moins pouvons-nous poser dès maintenant que la liberté et la moralité sont identiques. Et nous pouvons déduire *a priori* le devoir de la liberté, en supposant seulement que l'homme est à la fois raison et sensibilité. Car si l'homme n'était que raison, ses actions seraient nécessairement et spontanément « saintes », c'est-à-dire en accord avec l'autonomie de la volonté. Si l'homme n'était que sensibilité, ses actions seraient nécessairement soumises à l'hétéronomie. Mais comme il est raison et sensibilité, la nécessité rationnelle s'impose à lui sous la forme d'un devoir à remplir.

Avec l'idée de liberté, nous avons atteint la limite de toute philosophie pratique. Demander : comment la liberté est-elle possible ?

cela n'a pas de sens, car la question implique que la liberté a des conditions, alors qu'elle se définit comme une causalité inconditionnée. La liberté est donc inexplicable et incompréhensible. « Mais nous comprenons au moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut raisonnablement exiger d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre aux limites de la raison humaine. »

2. — Les postulats de la raison pratique.

Nous avons jusqu'ici suivi les *Fondements de la métaphysique des mœurs.* La *Critique de la raison pratique* reprend les mêmes idées, mais elle les prolonge par une théorie de la foi qu'il nous reste à étudier.

Le devoir étant un absolu qui s'impose par lui-même à tout être raisonnable, il peut servir de fondement pour restituer certaines thèses métaphysiques que la raison est incapable de démontrer. Ces thèses sont les « postulats de la raison pratique », et leur affirmation est un acte de « foi pratique ».

Le terme de postulat est parfaitement choisi. Les thèses sont exigées par la raison pratique parce qu'elles sont des conditions de la vie morale, mais elles ne sont pas susceptibles de justification théorique. La *Critique de la raison pure* a montré que l'esprit humain ne peut rien savoir des réalités transcendantes aux phénomènes, parce qu'il n'a pas d'intuition intellectuelle. Dans sa marche vers l'unité, il forme nécessairement certaines idées, mais ce qu'il se représente ainsi reste un « objet en idée », et il ne peut prouver qu'une réalité « en soi » y correspond. La *Critique de la raison pratique* montre que la réalité de ces objets *doit* être affirmée.

Un tel jugement d'existence, fondé sur une exigence de la raison pratique, à l'exclusion de tout motif théorique, est un acte de foi. Il n'augmente en rien notre connaissance. C'est une affirmation volontaire, libre, motivée par les avantages moraux qu'elle comporte, « une libre détermination de notre jugement, avantageuse pour la moralité ». N'est-il pas très hasardeux d'affirmer quelque chose, non parce qu'on sait, mais parce qu'on veut qu'elle existe ? Certainement. Un tel jugement est purement subjectif dans tous les cas, sauf celui-ci. Car ici le principe du jugement n'est pas une inclination, mais le devoir. La conscience morale non seulement peut, mais doit affirmer. « L'honnête homme peut dire : *je veux* qu'il y ait un Dieu... A cela je m'attache fermement, et ce sont des croyances que je ne me laisse pas enlever ; car c'est le seul cas où mon intérêt, dont il ne m'est pas *permis* de rien rabattre, détermine inévitablement mon jugement. » Ainsi, quoique libre, l'affirmation est objective puisque tout être rai-

sonnable a le devoir de la poser ; elle est « valable universellement ». La raison pratique jouit donc d'une *primauté* ou d'une suprématie sur la raison théorique.

Quels sont maintenant les postulats de la raison pratique ? Le plus souvent Kant en indique trois : « Ces postulats sont ceux de l'*immortalité*, de la *liberté* et de l'*existence de Dieu*. » Mais la liberté ne doit pas être mise sur le même plan que les deux autres. On peut même se demander si elle est vraiment un postulat, car elle est identique à la loi morale qui est un fait absolument certain. C'est là une question controversée entre les historiens. Nous pensons que la liberté est bien un postulat, chez Kant, à partir du moment où l'on affirme non plus que la raison pratique est « autonome », mais qu'elle est « autocrate », comme dit Kant parfois, c'est-à-dire que l'homme est capable d'accomplir les actes que sa raison lui commande ; ou encore, ce qui revient au même, quand on passe du point de vue transcendantal (quels sont les principes qui fondent logiquement la moralité) au point de vue métaphysique (ces principes existent-ils réellement). Mais il reste que la liberté est le premier postulat, car elle est le fondement des deux autres.

Que la liberté soit une condition de la vie morale, cela a été démontré ; on pourrait même dire que c'est évident, car l'obligation n'a de sens qu'à l'égard de sujets libres. Pour pouvoir vivre moralement, nous sommes donc obligés de nous croire libres. Mais cette affirmation ne va-t-elle pas à l'encontre des résultats obtenus par la première *Critique* ? Nullement. La *Critique de la raison pure* distinguait le monde des phénomènes, ou monde sensible, soumis à la nécessité des lois que lui impose l'entendement pour le percevoir, et le monde des choses en soi, ou monde intelligible, dont nous ne savons rien sinon qu'il est le fondement du monde sensible et qu'il n'est pas soumis à nos catégories. Rien ne s'oppose donc à ce que nous affirmions la liberté dans le monde intelligible.

Nous sommes ainsi conduits à admettre que l'homme est double. Comme phénomène, il est un élément de la nature, et ses actions sont strictement déterminées par des causes. Comme être en soi, il est capable de se déterminer lui-même à agir, il jouit d'une spontanéité, d'une initiative absolues, il peut commencer par lui-même une action qui se traduit dans le monde sensible par une série de phénomènes enchaînés. Un être doué de liberté, Kant l'appelle *causa noumenon*, et cette part de l'homme, ou plutôt ce fond qui jouit de la liberté « caractère intelligible ».

Les deux autres postulats sont étroitement liés, car ils concernent tous deux la réalisation du souverain bien. Kant a montré que ce n'est pas le bien, mais le devoir qui est le fondement de la morale. Mais le

dernier moment de sa philosophie pratique est de montrer que le devoir requiert et garantit le souverain bien.

Qu'est-ce que le souverain bien, dans une perspective morale ? C'est d'abord la conformité parfaite de nos intentions avec le devoir, la perfection de la vertu, ou la sainteté. Et c'est aussi l'accord de la vertu et du bonheur, car la vertu mérite le bonheur. « La morale n'est pas une doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* d'être heureux. » Il y a donc deux éléments connexes dans le concept de souverain bien. Le premier conduit à postuler l'immortalité de l'âme, le second à postuler l'existence de Dieu.

Kant tient pour impossible que l'homme réalise jamais la sainteté. Celle-ci, dit-il, « est une perfection dont n'est capable à aucun moment de son existence aucun être raisonnable du monde sensible ». Comme elle est cependant exigée par la raison pratique, elle doit pouvoir se rencontrer par un progrès allant à l'infini. A son tour un progrès indéfini n'est possible qu'en supposant l'existence et la persistance indéfinie de la personne ; « c'est ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme ». « Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ; par conséquent celle-ci, étant indissolublement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pure pratique. »

D'autre part, la vertu nous rend dignes d'être heureux. « Le bonheur est l'état d'un être raisonnable à qui tout arrive dans le monde selon son souhait et sa volonté. » Mais l'homme n'est pas en mesure d'assurer son bonheur par sa vertu, car il n'y a aucun rapport direct entre la pureté d'intention et les événements du monde. L'homme fait partie du monde, il dépend des lois de la nature, il ne peut par ses propres forces mettre en accord la nature avec les exigences de la morale. La conscience postule donc « l'existence d'une cause de la nature entière, distincte de la nature et contenant le principe de l'harmonie entre le bonheur et la moralité ». Cette cause doit être capable d'agir d'après la représentation de la loi morale ; elle est donc douée d'intelligence et de volonté ; elle est « l'auteur de la nature », elle est Dieu. Ainsi le souverain bien n'est possible que si Dieu existe, et comme nous avons le devoir de le réaliser, nous sommes moralement obligés d'affirmer l'existence de Dieu.

Cet acte de foi est le dernier pas de la morale et le premier pas de la religion.

Pour terminer, nous ne pouvons mieux faire que de citer simplement la phrase célèbre qui clot la *Critique de la raison pratique.* Si l'on en saisit les implications, elle résume admirablement tout le kantisme, en même temps qu'elle exprime la personnalité de Kant. « Deux

choses remplissent le cœur d'une admiration toujours nouvelle et toujours croissante à mesure que la réflexion s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »

VII

CONCLUSION

Si l'on appelle Descartes le père de la philosophie moderne, il faut appeler Kant son pédagogue. Le père donne la vie à l'enfant, mais le pédagogue fait son éducation, et tel est bien le rôle de Kant dans l'histoire. Depuis un siècle et demi, aucun philosophe ne peut se targuer d'être totalement indépendant de son enseignement. Celui-ci est devenu peu à peu la scolastique du monde moderne, car c'est lui qui se transmet dans les écoles et forme les esprits.

1. — L'influence du kantisme.

Il convient d'abord d'indiquer quelle a été l'influence positive de Kant, c'est-à-dire quels sont les principaux courants d'idées dont il est la source.

Dans la mesure où il professe encore un réalisme métaphysique, il est ferment d'*agnosticisme*. Car il admet l'existence de réalités transcendantes. Peu importe le nom qu'il leur donne, choses en soi, noumènes, ou monde intelligible. Peu importe que ce réalisme s'accorde mal avec les principes généraux de la critique. Le fait est que Kant juge nécessaire de poser derrière les phénomènes une chose qui les fonde. Mais aussitôt la critique démontre que les choses en soi sont inconnaissables parce que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle. Est kantienne, donc, l'idée que l'homme se trouve dans une incapacité radicale de connaître l'être tel qu'il est en lui-même, ou plus largement aucune réalité transcendante à l'expérience sensible, quoique pour une raison ou pour une autre il doive affirmer leur existence.

Parler maintenant du *phénoménisme* et du *positivisme*, c'est dire à peu près la même chose en d'autres mots. Le phénoménisme consiste à borner la connaissance possible aux phénomènes. C'est exactement ce que fait Kant. Mais si l'on prolonge tant soit peu l'idée, on arrive à cette conclusion que les choses en soi étant inconnaissables, elles n'existent pas pour nous. Pour nous, rien d'autre n'existe que des phénomènes. Quant au positivisme, on aurait

bien de la peine à le distinguer du phénoménisme. Il applique simplement l'idée précédente à la connaissance scientifique. Il revient donc à soutenir que seule est valable la science des phénomènes, une science qui non seulement se fonde sur l'expérience, mais qui s'interdit de la dépasser si peu que ce soit. Les lois de la nature, que découvre la science, sont elles-mêmes des phénomènes.

L'*idéalisme* est sans doute la part la plus importante de l'héritage kantien. Il prend sa source dans le phénoménisme, mais il le dépasse et fait œuvre philosophique en s'attachant à expliquer le monde tel qu'il nous est donné, quant à ses lois et quant à son existence même. Ce courant est fort complexe. Ramenons à deux ses nuances.

L'idéalisme le plus conforme à l'orthodoxie kantienne est l'*idéalisme critique*. Il résorbe la métaphysique dans la critique et borne son ambition à découvrir par analyse réflexive les lois de l'esprit qui fait la science. Comme ce sont les lois de la pensée qui constituent l'être pensé, comme aucun autre objet n'est concevable, il va de soi qu'en découvrant les lois de la pensée scientifique on trouve par le fait même les lois de l'être.

L'*idéalisme systématique* a été formellement rejeté par Kant ; il n'en est pas moins un fils de sa pensée. Car Kant prenait les catégories de l'entendement comme un fait au-delà duquel on ne peut pas remonter. Mais ne le peut-on vraiment ? S'il est possible de déduire les catégories d'un principe supérieur, ou de les construire à partir de l'une d'entre elles, on aura par-là même expliqué les lois générales de l'être. On aura restitué à l'intérieur de l'idéalisme une métaphysique de type rationaliste.

Le primat de la raison pratique sur la raison théorique est encore une thèse maîtresse du kantisme. Elle donne naissance au *volontarisme*, au *fidéisme* et au *pragmatisme*. La volonté est le seul principe qui fonde l'affirmation de réalités transcendantes au sensible, puisque l'intelligence n'a pas d'intuition qui permette de les connaître, et que la raison n'est pas capable de les démontrer. La métaphysique relève donc uniquement de la foi, et celle-ci est un mouvement aveugle du cœur. Il suffit d'élargir tant soit peu l'idée pour aboutir au pragmatisme. Celui-ci consiste à soutenir qu'en tout domaine, même scientifique, une idée quelconque, dès là qu'elle dépasse si peu que ce soit l'expérience immédiate, ne peut être vérifiée que par ses conséquences pratiques, par la réussite de l'action qui la prend pour principe et la met à l'épreuve. L'introduction de ces thèmes kantiens dans la théologie catholique a donné le mouvement connu sous le nom de *modernisme*.

Dans le domaine moral, enfin, Kant est la source du *formalisme*. Il n'y a rien de plus à dire sur ce point, car c'est la doctrine même de Kant. Mettre la moralité dans la pure intention de se conformer au devoir qui émane de la raison, ou plus largement mettre la dignité de l'homme dans son autonomie ; parallèlement condamner toute morale fondée sur l'amour du bien, juger mauvaise essentiellement la soumission du vouloir à une loi qui n'a pas été librement choisie, ce sont là des thèmes généraux que toute la philosophie moderne exploitera.

2. — Les difficultés du kantisme.

Victor Cousin, et toute l'École éclectique à sa suite, ont cru voir une contradiction entre les deux *Critiques* de Kant, la seconde restituant la métaphysique que la première avait détruite. C'est là une interprétation totalement fausse. Il n'y a pas la moindre contradiction entre les deux *Critiques*, puisqu'elles ne se placent pas au même point de vue, comme les titres seuls suffisent à l'indiquer. La première, loin de conclure à l'impossibilité des objets métaphysiques, leur fait une place, au contraire, c'est-à-dire maintient leur possibilité. Elle conclut seulement à l'impossibilité de les connaître et de les démontrer. Or la seconde les pose à titre de postulats, par un acte de foi, sans prétendre ni les connaître, ni les démontrer.

De même il a été de mode pendant cinquante ans de reprocher à Kant son scepticisme. En fait, toute l'ambition de Kant a été d'échapper au scepticisme de Hume. Y a-t-il réussi ? Il lui accorde assurément une bonne part de ses revendications : le phénoménisme. Mais il lui échappe par la découverte des principes transcendantaux qui fondent la science. La position de Kant ne peut donc être confondue avec le scepticisme. Elle est un idéalisme, comme il l'a dit et répété, un idéalisme transcendantal.

Mais c'est précisément la cohérence de cet idéalisme qui présente la difficulté majeure. Jacobi, contemporain de Kant, l'avait tout de suite sentie, et parfaitement formulée : « Sans la chose en soi, je ne puis pas entrer dans ce système ; avec la chose en soi, je ne puis pas y demeurer. » Kant est en équilibre instable entre l'idéalisme absolu et le réalisme métaphysique : il admet des choses en soi au-delà des phénomènes, mais il les déclare inconnaissables. Les choses en soi sont nécessaires pour entrer dans le kantisme, puisque toute notre connaissance part des impressions qui sont passivement reçues dans la sensibilité ; elles sont la source inconnue de nos impressions sensibles. Mais, pour les poser, on doit faire un usage transcendant

du principe de causalité, alors que la critique ne lui reconnaît qu'un usage immanent. De plus, il est illogique de les déclarer inconnaissables, car si on sait qu'elles existent en soi on connaît à leur sujet quelque chose de fort important. Si elles sont vraiment et absolument inconnaissables, n'en parlons plus, elles sont pour nous comme si elles n'existaient pas. Ne parlons que de ce que nous connaissons, ou pouvons connaître : l'esprit, son activité, ses phénomènes et ses lois. On est ainsi conduit à l'idéalisme absolu, ce qui est une manière de sortir du kantisme.

Mais ce n'est pas la seule. On peut aussi sortir du kantisme par le réalisme, comme on est porté à le faire actuellement, et comme l'École thomiste l'a fait d'emblée : en refusant de séparer le phénomène et l'être, ou ce qui revient au même en refusant le principe d'immanence. Le phénomène est l'être même, en tant que « dévoilé », rendu présent et manifeste au sujet qui le connaît. Le phénomène est, disons, un aspect de l'être. Ce n'est pas, sans doute, l'être tout entier, car nous ne pouvons jamais coïncider exactement avec les choses ; ce n'est donc qu'un aspect de l'être, relatif à nos facultés, à notre situation. Mais c'est un aspect de l'être, car la connaissance est « intentionnelle » ou « extatique », elle porte directement sur l'objet, sur les choses existant hors de nous, et non pas sur nos représentations des choses.

Un autre point délicat du kantisme est la négation de l'intuition intellectuelle. Kant voit très bien, et déclare même formellement, que toute sa critique s'écroulerait si l'on découvrait que l'homme est doué d'intuition intellectuelle ; « mais il n'y a aucun danger à cet égard », ajoute-t-il. Pourtant son argumentation n'est pas très convaincante. Une intuition intellectuelle poserait son objet au concret, et donc serait créatrice, dit Kant. Ce n'est pas évident. L'intelligence n'est peut-être pas une fonction de pure activité ; elle semble bien comporter de la passivité. Et, d'autre part, ce qui caractérise l'intuition, ce n'est pas que son objet soit concret, mais qu'il soit immédiatement présent à l'esprit. On peut donc très bien admettre en l'homme une intuition des essences, « intuition eidétique », comme dit Husserl, « intuition abstractive », comme dit Maritain, en tout cas, une intuition qui se fait par concept. Intuition et abstraction ne s'excluent pas, et si l'on admet une intuition abstractive, la métaphysique est sauvée de la critique kantienne.

La question des jugements synthétiques *a priori* a été surtout discutée dans l'École thomiste. La tendance la plus commune est d'estimer que cette notion est une invention de Kant et qu'elle est inconsistante. D'abord il est clair qu'un même jugement peut être analytique ou synthétique selon la définition qu'on donne du sujet

Mais il va de soi aussi que tout jugement est synthétique, car il fait la synthèse de deux concepts distincts en affirmant qu'ils sont identiques dans la réalité. Maintenant, qu'il y ait des jugements *a priori*, on l'admet sans peine : ce sont les jugements dont la vérité apparaît à la seule condition qu'on comprenne les termes, les jugements dans lesquels la convenance des termes apparaît à la simple analyse de l'un d'eux. Les jugements que Kant appelle analytiques résultent d'une analyse du sujet : on voit que le prédicat y est contenu. Ces jugements sont appelés dans le langage de l'École *per se primo modo*. Les jugements que Kant appelle synthétiques sont ceux que l'École appelle *per se secundo modo*. Ce n'est pas le prédicat qui est inclus dans le sujet, mais le sujet qui est inclus dans le prédicat, précisément à titre de « sujet », comme la notion de « nez » est incluse dans celle de « camus », ou la notion de « nombre » dans celle de « pair » ou d' « impair ». Et tel est le cas du principe de causalité. En analysant la notion d' « être contingent » on ne trouve pas celle de « causé » ; mais en analysant la notion de « être causé » on trouve qu'elle implique celle d' « être contingent » comme son sujet. Naturellement la question se complique dès qu'on l'approfondit, mais ces indications peuvent suffire en première approximation.

Enfin, la conception que Kant se fait de la métaphysique est très contestable. C'est celle de Wolf. Kant n'en connaît pas d'autre, et, en particulier, n'a pas la moindre ouverture sur la conception aristotélicienne. On peut donc soutenir très légitimement que pas un mot de la *Critique* ne vise et n'atteint Aristote, alors que Kant a pleinement raison de pourfendre ce monstre qu'est la métaphysique wolfienne, car une connaissance de l'être en soi par voie purement *a priori* nous paraît comme à lui une impossibilité. Cependant il y a une idée de base du kantisme qui nous touche directement : c'est que la métaphysique n'a pas encore trouvé la voie sûre d'une science. La preuve en est, dit Kant, qu'elle est incapable d'établir aucune vérité de manière à satisfaire tous les esprits qui la comprennent, comme cela se passe en mathématiques. C'est le vieil argument sceptique des « contradictions des philosophes ». Il revient périodiquement sur le tapis, mais il n'en vaut pas mieux pour cela, car il implique manifestement une pétition de principe. En effet, si l'on dit que tous les systèmes se valent, c'est qu'on les considère du dehors, en s'abstenant d'y pénétrer et pour se dispenser de les étudier ; mais alors on n'a pas le droit de soutenir qu'aucun n'est valable, puisqu'on ne les a pas examinés. Au fond, l'argument de Kant revient à ceci : la métaphysique n'est pas rigoureuse comme les mathématiques, donc elle n'est pas une science. Mais tenir les mathématiques pour le type unique de la science, c'est un préjugé

cartésien que rien ne justifie. Au contraire, une chose au moins est sûre, c'est que la métaphysique n'est pas une science de type mathématique, puisque son objet n'est pas la quantité. Mais cela n'empêche aucunement qu'elle ne soit une science *sui generis*, la science de l'être.

Considérons maintenant un instant la morale kantienne. On lui a reproché d'être inhumaine, inapplicable, d'exiger l'impossible. Ce n'est pas là selon nous une objection valable. Kant dit bien qu'aucune action pure, c'est-à-dire accomplie par pur respect du devoir, n'a jamais été accomplie, et que la sainteté n'est pas possible en cette vie. Cela revient simplement à poser un idéal, une sorte de « limite » dont on doit se rapprocher toujours sans espoir de l'atteindre jamais. C'est ce que fait la morale chrétienne, dont la règle fondamentale est d'être parfait « comme le Père céleste est parfait ».

La question essentielle est celle des rapports entre le bien et le devoir. Sur quoi il y a deux remarques à faire.

D'abord Kant commet une erreur quand il dit que la recherche du bien est nécessairement égoïste, et que tout amour de soi-même est nécessairement immoral ou amoral. Si l'on aime un bien (Dieu) pour lui-même et par-dessus toutes choses, l'amour est « pur » et non égoïste, puisque l'on aime ce bien, non pas pour soi, mais pour lui, et plus que soi-même. D'autre part, il y a un amour de soi qui est partie intégrante de la vie morale. Ne l'appelons pas égoïste, car l'égoïsme consiste à se préférer au bien, ou à préférer son bien particulier au bien absolu, ce qui est un désordre. L'amour de soi peut être saint s'il est inclus dans une finalité plus haute : s'aimer soi-même, comme son prochain, pour l'amour de Dieu.

Kant commet une autre erreur quand il dit que le bien ne peut fonder l'obligation. *Bonum est faciendum*, tel est le premier principe de la morale. Il est analytique, car si l'on comprend ce qu'est le bien, on voit qu'il est « à aimer », « à faire », qu'il *doit* être recherché, accompli. Seulement, le principe est souple, il comporte diverses modalités, ou si l'on peut dire divers degrés dans le gérondif. Tout bien est à faire, *faciendum*, mais certains biens seulement sont strictement obligatoires, les autres sont seulement « de conseil », comme on dit. Cette distinction échappe complètement aux perspectives kantiennes ; elle est pourtant nécessaire pour comprendre qu'on puisse parfois faire plus que son devoir.

Le second point faible de la morale kantienne est la jonction des deux « moi », le moi empirique, sensible ou phénoménal, et le moi intelligible ou nouménal. Le moi empirique est soumis à la nécessité des lois naturelles ; la liberté ne se trouve que dans le monde intelligible. Mais comment une décision prise librement

dans le monde intelligible peut-elle se traduire dans le monde sensible, où tout est strictement déterminé ? Et en quoi une liberté nouménale peut-elle servir à la vie morale qui se déroule dans le temps et dans le monde sensible ? Il semble qu'une liberté « en soi », transcendante à notre expérience et à notre vie psychologique, nous soit tout à fait inutile. C'est l'objection que font à Kant Renouvier et Brunschvicg. Elle nous paraît forte. Elle nous ramène du reste à la difficulté fondamentale du kantisme : la séparation du phénomène et de l'être.

3. — Tableau de la philosophie post-kantienne.

Il ne peut être question de présenter ici un tableau complet de la philosophie aux XIX[e] et XX[e] siècles. A peine est-il possible de tracer une esquisse sommaire, en indiquant quelques courants et quelques noms principaux.

Le mouvement philosophique qui se rattache le plus directement à Kant et qui, du point de vue spéculatif, a le plus d'ampleur et de vigueur, est l'*idéalisme.*

En Allemagne, l'idéalisme se développe en trois étapes avec Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) qui n'a pas eu de postérité, et Hegel (1770-1831) qui commande toute la pensée contemporaine.

En France, l'idéalisme comporte deux tendances, l'une apparentée à Hegel, avec Renouvier (1815-1903) et Hamelin (1856-1907) ; l'autre apparentée à Fichte, avec Lachelier (1832-1918) et Brunschvicg (1869-1944).

En Italie, les maîtres de l'idéalisme, B. Croce (1866-1952) et G. Gentile (1875-1944) sont d'inspiration hégélienne ; comme aussi en Angleterre, Bradley (1846-1924) et Bosanquet (1848-1923), et en Amérique, Royce (1855-1916).

De Hegel dérivent, non pas directement, mais par un jeu complexe d'actions et de réactions, le *matérialisme dialectique* et l'*existentialisme* qui fleurissent sous nos yeux. Le premier mouvement a pour père K. Marx (1818-1883), le second, Kierkegaard (1813-1855).

Le développement de l'École idéaliste est relativement homogène. Hasardons maintenant une classification des autres mouvements philosophiques.

L'*empirisme* anglais poursuit sa carrière après Kant comme avant. Les représentants les plus marquants sont Mill (1806-1873) et Spencer (1820-1903). W. James s'y rattache pour cette part de sa pensée qu'il appelle « empirisme radical ».

Le *positivisme* s'apparente de très près à l'empirisme. Fondé par Comte (1798-1857), assoupli par Littré (1801-1881), il englobe

Taine (1828-1895) et même en un sens Renan (1823-1892). Il se prolonge actuellement par le Cercle de Vienne. L'École *sociologique* est une de ses ramifications, avec Durkheim (1858-1917) et Lévy-Brühl (1857-1939).

Le *pragmatisme* est d'origine américaine. Il dérive de Peirce (1839-1914), mais son représentant le plus illustre est W. James (1842-1910), auquel a succédé Dewey (1859-1952).

Le *spiritualisme* français constitue, parallèlement au positivisme, une véritable École. Il commence avec Maine de Biran (1766-1824), se continue par Ravaisson (1813-1900), englobe si l'on veut Lachelier et Boutroux, atteint enfin son point culminant avec Bergson (1859-1941).

La *philosophie de la vie* est illustrée en Allemagne par Schopenhauer (1788-1860) et Nietzsche (1844-1900), l'un pessimiste et fondateur de la philosophie de l'absurde, l'autre prophète du surhomme et fondateur de la philosophie des valeurs.

La *philosophie des sciences* est un mouvement fort complexe et qui ne présente pas d'unité de doctrine. Pour ne parler que de la France, il remonte à Cournot (1803-1877), et ses principaux représentants ont été Boutroux (1845-1921), Poincaré (1854-1912), Duhem (1861-1916), et Meyerson (1859-1933).

La *phénoménologie* prend sa source chez Brentano (1838-1917), mais c'est Husserl (1859-1938) qui en est le maître incontesté. Elle est actuellement en plein essor.

Enfin, la philosophie chrétienne, après avoir passé par le *traditionalisme* avec De Maistre (1754-1821), De Bonald (1754-1840), Lamennais (1782-1854), et par l'*ontologisme* avec Gioberti (1801-1852) et Rosmini (1797-1855), a pris depuis cinquante ans deux directions : d'une part, la *philosophie de l'action* dont la source est Ollé-Laprune (1839-1899) et le maître Blondel (1861-1949), d'autre part le *thomisme* qui, après une longue éclipse, a repris vie sous l'impulsion de Léon XIII et de son Encyclique *Æterni Patris* (1879).

CHAPITRE IX

L'IDÉALISME ALLEMAND

Bibliographie. — Pour déblayer le terrain, voir SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche* (Colin), et BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande* (Vrin). La meilleure étude d'ensemble est sans doute le petit livre de DELBOS, *De Kant aux Post-kantiens* (Aubier).

I

TRAITS GÉNÉRAUX

Sur ce sujet fort difficile, nous nous bornerons à donner quelques aperçus sommaires. Et comme introduction, nous essayerons de dégager les tendances communes de l'École.

Dès 1786, le kantisme est devenu le centre des discussions philosophiques en Allemagne. Comme Kant renvoie dos à dos le dogmatisme et le scepticisme, les attaques contre le criticisme viennent de ces deux côtés. Le dogmatisme est représenté par Jacobi, qui veut restituer la métaphysique en la fondant sur une foi qui ne soit pas seulement pratique, mais aussi théorique, autrement dit qui soit une connaissance de l'être en soi (*David Hume, ou de la croyance*, 1787). Le scepticisme est représenté par Schultze, qui prétend, dans son *Ænésidème* (1792), que Kant n'a pas réussi à répondre à Hume, et que le scepticisme est l'aboutissement de la critique comme il en est le point de départ.

Le criticisme est soutenu, moyennant réforme et approfondisse-

ment, par Reinhold et Maïmon. Le premier estime qu'une critique de la représentation en général, qu'il appelle « philosophie élémentaire », doit précéder la critique des trois facultés de Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison (*Essai d'une nouvelle théorie de la représensation*, 1789). Le second cherche à réunir ce que Kant a séparé : d'une part la logique formelle et la logique transcendantale, d'autre part l'intuition et le concept (*Essai sur la philosophie transcendantale*, 1790).

C'est au milieu de ces discussions que prennent place les trois grands idéalistes, Fichte, Schelling et Hegel.

La réunion de ces trois noms, et leur ordre même, n'est pas une vue arbitraire. D'un simple point de vue géographique, d'abord, ils sont groupés pour quelque temps à l'Université d'Iéna. Fichte, succédant à Reinhold, y enseigne de 1794 à 1799, Schelling de 1798 à 1803, Hegel de 1801 à 1807. Au plan des relations humaines, Schelling forme aussi trait d'union. Ami d'enfance de Hegel, il se prend d'enthousiasme pour Fichte, et pendant quelques années passe pour son disciple le plus ardent ; une mauvaise langue l'appelait « le crieur public du Moi ». Mais ce sont là des amitiés orageuses, amitiés intellectuelles que suffisent à rompre des divergences d'idées. Fichte et Schelling se brouillent à mort en 1804 parce que ce dernier substitue au Moi l'Absolu comme principe de la philosophie. Schelling et Hegel se brouillent en 1807 parce que Hegel soutient que l'Absolu est sujet.

Qu'y a-t-il de commun entre ces trois penseurs ?

En premier lieu, fait peu remarqué, mais à notre sens capital, tous trois ont fait leurs études de théologie en vue de devenir pasteurs. Leur pensée, comme déjà celle de Kant, du reste, est profondément marquée par cette formation première, et leurs doctrines sont au fond une théologie « rationnelle ».

Sur le plan philosophique, leur caractéristique principale est un retour à la métaphysique. Kant n'a jamais présenté sa critique que comme une « préface obligée » à la métaphysique. Ses successeurs estiment donc qu'il faut dépasser la critique et développer la métaphysique « scientifique » qu'elle avait pour but de fonder.

Mais après Kant, la métaphysique ne peut plus être qu'idéaliste. La chose en soi doit être éliminée, car elle est une survivance du dogmatisme, contraire aux principes les plus fermes de la critique. L'œuvre de la métaphysique sera donc de construire l'univers tel que nous nous le représentons, à partir de la pensée et de ses principes immanents. On aura donc des systèmes rationnels se développant *a priori*, et l'on revient, quoique dans une autre perspective, à la conception wolfienne de la métaphysique, comme Kant, du reste, l'avait voulu.

Mais la métaphysique post-kantienne est panthéiste, et en cela

radicalement différente de celle que Kant avait prévue. Fichte, Schelling et Hegel ont été profondément influencés par Spinoza. Tous trois rétablissent comme fondement de leur philosophie une intuition intellectuelle, analogue au troisième genre de connaissance chez Spinoza : intuition réflexe du Moi chez Fichte, intuition de l'Absolu dans l'art chez Schelling, savoir absolu chez Hegel. Cette méthode leur permet de donner à la connaissance un fondement vraiment premier et absolu. Car l'esprit humain est évidemment trop faible pour porter l'univers. En arrière ou au fond de l'esprit fini, ils aperçoivent un Esprit infini, agissant en nous, prenant conscience de soi en nous, construisant à travers nous l'univers. On revient ainsi au spinozisme, mais à un spinozisme purgé de tout réalisme. La métaphysique post-kantienne est un panthéisme idéaliste.

Le point de divergence entre les trois grands idéalistes est la conception du premier principe, c'est-à-dire de Dieu. Fichte commence : le premier principe est le Moi, qui est donné d'emblée comme forme vide et tend à se réaliser par l'action de l'homme sur le monde. Schelling pense améliorer la théorie en faisant du premier principe un Absolu indifférencié, antérieur à la distinction du moi et du monde. Hegel, dernier venu dans l'arène, appelle la doctrine de Fichte un « idéalisme subjectif », celle de Schelling un « idéalisme objectif », et lui-même entend les dépasser, faire la synthèse des deux doctrines en définissant l'Absolu comme Sujet, c'est-à-dire, selon le sens qu'il donne à ce mot, comme puissance spontanée de devenir, qui se développe et se réalise progressivement.

Il va de soi qu'une modification dans la définition du premier principe entraîne un remaniement du système tout entier.

II

FICHTE

Bibliographie. — Sur Fichte, le livre à lire est le grand ouvrage de X. Léon, *Fichte et son temps* (3 vol., Colin). — La plus accessible des œuvres de Fichte, écrite pour le grand public, est la *Destination de l'homme*, trad. Molitor (Aubier).

Biographie.

Johann Gottlieb Fichte est né en 1762, dans un village près de Dresde. Sa famille était pauvre, et dans son enfance il garda les troupeaux. Recommandé par le pasteur du pays, il est envoyé au col-

lège, puis à l'Université de Leipzig comme « candidat en théologie ». La lecture de Spinoza lui révèle sa vocation philosophique. Mais ayant abandonné la carrière ecclésiastique, sa bourse lui est retirée, et pour vivre il doit se faire précepteur.

En 1790, il lit Kant et c'est pour lui une illumination. En 1792, il rend visite au Maître et lui soumet un travail intitulé *Critique de toute révélation.* Kant reconnaît en lui un disciple « doué » et lui conseille de publier l'ouvrage. Celui-ci ayant paru sans nom d'auteur, par suite d'une négligence de l'imprimeur, tout le monde l'attribue à Kant, qui doit publier une note pour rectifier l'erreur. Pour Fichte, cette aventure est le commencement de la gloire.

En 1794, Fichte est nommé professeur à Iéna, sur la recommandation de Gœthe. Son enseignement soulève l'enthousiasme de la jeunesse. Il en donne le programme, puis le contenu en divers ouvrages qui ont pour titre commun « Théorie de la connaissance », ou plus littéralement (mais moins justement), *Doctrine de la science.*

Mais bientôt sa carrière est interrompue. En 1799, une accusation d'athéisme, lancée par ses ennemis politiques, entraîne sa révocation et son exil. En 1800, Kant, sollicité de se prononcer sur la doctrine de Fichte qui se prétend son disciple, publie une note où il déclare que la *Doctrine de la science* est « un système absolument indéfendable » parce qu'il fait « un saut dans la métaphysique ».

Réfugié à Berlin, Fichte publie alors la *Destination de l'homme* pour en appeler au grand public. En 1804, il donne un cours dans sa propre maison. En 1806, il publie l'*Initiation à la vie bienheureuse.* En 1807-1808, il prononce et publie les *Discours à la nation allemande*, où il prêche la liberté et appelle le peuple allemand à se soulever contre l'oppression de Napoléon. Ces discours célèbres eurent peu de retentissement sur le moment. En 1810, une Université est fondée à Berlin, et Fichte y est nommé d'abord professeur, puis Recteur. En 1814, il meurt, victime de l'épidémie de choléra qu'apporte la Grande Armée en déroute.

Au cours de sa carrière si traversée, Fichte s'est inlassablement expliqué, corrigé, perfectionné. L'unité de sa pensée est une question débattue entre les historiens. On admet en général que la « querelle de l'athéisme », en 1799, marque un tournant, et que les derniers exposés de la *Doctrine de la science*, en 1804, 1812 et 1813, se rapprochent beaucoup de l'hégélianisme.

1. — Les principes.

Dans l'ensemble, la philosophie de Fichte est une « philosophie de l'esprit », ou une « philosophie de la liberté ». Schelling l'a

nommée « un spinozisme retourné », et c'est très juste aussi.

L'intention de Fichte est de continuer Kant, en démontrant ce qu'il avait pris comme de simples faits : l'expérience, le système des catégories, le devoir et le primat de la raison pratique. Dans une lettre, Fichte écrivait : « Kant possède la philosophie vraie, mais seulement dans ses résultats, non dans les principes capables de la fonder. Il a un génie qui lui révèle la vérité sans lui en montrer les raisons. Nous aurons, je crois, d'ici quelques années, une philosophie qui le disputera en évidence à la géométrie ». Toujours le rêve cartésien.

La méthode comporte trois moments. D'abord une analyse réflexive qui, partant du jugement vrai, remonte à son principe, le Moi. Ensuite une intuition du Moi comme acte. Enfin, fondée sur cette intuition, une dialectique qui construit la représentation objective, c'est-à-dire le monde tel que nous le connaissons, par une série de démarches que Hegel rendra célèbres : thèse, antithèse, synthèse.

Que tout le système se fonde sur une intuition intellectuelle, cela peut paraître étonnant chez un disciple de Kant. Pourtant, Fichte estime qu'il est en cela fidèle, sinon à la lettre, du moins à l'esprit du kantisme. Car ce que Kant a rejeté, c'est l'intuition des choses en soi, de l'être ; ce qu'il rétablit, c'est ce que Kant pressentait sans le dire formellement : une intuition réflexe, la conscience, la saisie immédiate que l'esprit a de sa propre activité.

Fichte commence par poser les fondements de son système : ils consistent en trois principes qui sont indémontrables, mais découverts par réflexion.

La connaissance suppose un sujet, le Moi (*Ich*), qui n'est pas une chose, ni un être, ni un fait (*Tatsache*), mais un acte (*Tathandlung*). Ce sujet étant présupposé par toute connaissance, il ne peut être déduit de rien. Il est donc inconditionné ou absolu, ce qui revient à dire qu'il se pose lui-même, qu'il est pure spontanéité ou liberté absolue. Ce Moi absolu constitue l'essence de l'esprit humain, mais il ne s'y réduit pas. C'est l'Esprit infini, présent à tout esprit fini, — c'est la Raison impersonnelle qui anime toute raison, — c'est la forme nécessaire de tout acte de connaissance, mais vide et sans aucun contenu, — c'est la conscience pure de Kant, principe logique d'unité de la pensée qui n'a pas conscience de soi sur le plan psychologique. Tel est donc le premier principe : le Moi se pose absolument.

Pour prendre conscience de lui-même, le Moi absolu doit se limiter, se déterminer, car toute conscience est personnelle. Puisqu'il est pure liberté, son auto-détermination ne suit pas nécessairement de son auto-position. Mais elle a une nécessité conditionnelle : si le Moi prend conscience de soi, ce ne peut être qu'en se limitant. Or nous avons conscience de nous-mêmes ; c'est donc que le

Moi se limite. Comment le fait-il ? En s'opposant un non-Moi, quelque chose qui n'est pas lui. Ce non-Moi, opaque à l'esprit, mais posé par lui en lui-même, c'est l'objet en général, l'objet au sens propre du mot : *ob-jectum*. Tel est donc le second principe : le Moi s'oppose nécessairement un non-Moi.

Comment concilier le premier et le second principe ? En admettant que, au sein du Moi absolu, jaillissent face à face, si l'on peut dire, ou en opposition, deux termes corrélatifs. Fichte les appelle « un moi divisible » et un « non-moi divisible », ce qui signifie une pluralité de sujets finis et un monde composé d'objets divers. Le troisième principe, synthèse des deux premiers, sera donc : le Moi oppose en lui-même un moi divisible et un non-moi divisible

Cette doctrine abstruse a prêté le flanc à bien des malentendus et même à de mauvaises plaisanteries. Elle est, au fond, une théologie, comme Fichte l'expliquera à la fin de sa carrière. Le Moi absolu est Dieu, sujet pur et infini, dont l'aséité est un acte d'auto-position Pour se connaître, Dieu doit évidemment se prendre pour objet ; par la réflexion, il s'oppose à lui-même et engendre le Verbe. Enfin le Verbe, première image de Dieu et médiateur, se réfracte en une multitude d'esprits finis qui s'objectent un monde. Ce disant, Fichte n'a nullement l'intention de se transporter en Dieu ; il exprime seulement la manière dont l'homme, en réfléchissant sur son activité intellectuelle, s'aperçoit participant de la divinité. C'est pourquoi l'intuition philosophique ne saisit le Moi absolu que comme une forme abstraite et vide, une « égoïté en général » (*Ichheit überhaupt*). Affirmer qu'il est en soi concret, réel, c'est l'affaire de la foi.

2. — Le système théorique

La *Doctrine de la science* a pour objet les rapports du moi et du non-moi, de la conscience et du monde, dans la perspective panthéiste et idéaliste qui vient d'être définie. Comme le moi et le non-moi se limitent réciproquement, leur rapport peut être pris en deux sens : le non-moi détermine le moi, et le moi détermine le non-moi. La première formule définit la connaissance, et la seconde l'action. D'où suit que la *Doctrine de la science* comporte deux parties, l'une théorique et l'autre pratique.

Tout le système théorique repose sur le principe que « le moi se pose comme déterminé par le non-moi ». Il décrit le progrès, le développement de la connaissance. Apparemment, la connaissance est une détermination du moi par le non-moi. Mais nous savons qu'en réalité c'est le moi qui pose le non-moi. Tout l'effort philosophique revient donc à réfléchir, à prendre conscience de l'activité « thétique » ou

productrice de l'esprit, puisque cette activité est habituellement inconsciente.

A l'origine de la connaissance, il y a l'expérience brute du phénomène, que Fichte appelle le « choc ». Ce n'est pas le choc de l'esprit contre une chose en soi, mais seulement la conscience d'une certaine passivité, le sentiment d'être en présence d'un objet qui nous détermine ; c'est l'impression sensible de Kant. Comment le choc s'explique-t-il dans l'idéalisme ? Très simplement. Le sentiment de passivité provient de ce que nous avons conscience de l'objet, mais non pas de l'acte par lequel nous le posons. L'objet nous apparaît donc comme donné, comme extérieur ou étranger, alors qu'il n'est rien d'autre qu'une représentation posée par l'esprit en lui-même.

A partir du choc primitif, Fichte construit par une série de synthèses les différentes facultés humaines : imagination, entendement, raison, et les catégories fondamentales : relation, causalité, substance, quantité, espace et temps. Le détail, à notre sens, n'a d'autre intérêt que de manifester une extrême ingéniosité. A titre d'exemple, considérons deux points : la faculté d'imagination et la catégorie de causalité. Elles naissent toutes deux nécessairement, elles sont posées par synthèse, mais à des niveaux différents de la connaissance.

L'imagination se révèle dès que le philosophe réfléchit sur le choc. Le sentiment qu'a la conscience d'être passive en présence d'un objet est la *sensibilité*. Comme on ne peut concevoir que l'objet existe en soi, on doit admettre qu'il est une représentation posée inconsciemment par le sujet. Cette fonction par laquelle le moi s'affecte lui-même est l'*imagination*. Dans l'idéalisme, l'expression courante d' « imagination créatrice » doit être prise littéralement.

La catégorie de causalité naît aussi d'une réflexion sur l'impression sensible. Le moi se sent passif, alors qu'il est pure spontanéité. Comment concilier l'apparence et la réalité ? Il suffit d'admettre que le moi, après avoir posé le non-moi, lui attribue une part de son activité propre. L'objet, conçu comme cause des impressions sensibles, apparaît comme distinct du moi et doué d'activité, bien qu'il n'ait d'être que dans le moi et d'activité que par lui.

Ces brèves indications permettent d'entrevoir à la fois comment procède Fichte, et pourquoi Kant a refusé de voir en lui un disciple. Chez Kant, l'imagination crée les schèmes, pour permettre l'application des catégories aux données sensibles. Chez Fichte, elle crée les données sensibles. Kant entendait la catégorie de causalité comme un rapport posé par l'esprit entre les phénomènes. Fichte l'entend comme un rapport posé par l'esprit entre chaque phénomène et lui-même.

A la fin du système théorique, toutes les formes de la connais-

sance sont expliquées, sauf la forme primitive, le choc qui la met en mouvement. Pourquoi le moi s'oppose-t-il un non-moi? La réponse se peut être donnée par la philosophie théorique, elle relève de la philosophie pratique.

3. — Le système pratique.

Le principe du système pratique est le même que celui du système théorique, mais pris en sens inverse : « le moi pose le non-moi comme limité par le moi ». On suivra donc le progrès du moi dans la conquête du non-moi et l'on verra comment le moi se constitue lui-même par son action.

Le but du système est de justifier ou de fonder le devoir, l'impératif catégorique de Kant. Et son point de départ est l'antinomie de l'infini et du fini : le moi se pose d'une part comme absolu, infini, et d'autre part comme limité par un non-moi. Comment concilier les deux principes ? La synthèse se fait par la notion de tendance ou d'*effort*.

L'infini n'est pas posé comme actuel, mais comme virtuel, c'est-à-dire comme un idéal à réaliser, une fin. Parallèlement, le fini n'est pas posé comme un état définitif ou une fin, mais comme un moyen de réaliser la fin, comme une étape ou une phase du mouvement. Ainsi, l'activité du moi est infinie en tant que tendance vers un but situé à l'infini, et elle est finie à tout moment de sa réalisation actuelle. Disons donc que, au point de vue pratique, le moi est effort.

Maintenant, un effort suppose une résistance à vaincre, un obstacle à surmonter : voilà justifié le choc, la position d'un non-moi. Le rôle du non-moi est de s'opposer à la réalisation du moi, de la retarder sans l'arrêter. S'il l'arrêtait, le moi s'anéantirait, l'esprit se dégraderait en matière inerte ; mais la pure matière n'existe pas. S'il ne la retardait pas, le Moi se réaliserait instantanément, l'homme serait Dieu, mais un Dieu inconscient.

C'est donc, en fin de compte, la raison pratique qui pousse la raison théorique à s'opposer un objet. Comme dit Delbos, « le Moi, théoriquement, se pose des limites pour avoir pratiquement à les surmonter ». Ou, en d'autres termes encore, le moi pose le monde parce que celui-ci est la condition de son effort.

Reste à fonder le devoir. L'effort lui-même est un absolu, en ce sens qu'il doit être voulu pour lui-même. En effet, si la tendance était satisfaite par un objet particulier, elle s'évanouirait, et le moi avec elle. Le moi doit donc refuser de s'arrêter à aucun objet déterminé, et vouloir uniquement l'effort même toujours renouvelé. Voilà l'impératif catégorique. Il est comme chez Kant une loi pure-

ment formelle, il ne commande aucune action particulière, il commande simplement d'agir en ayant pour idéal et pour but la vie spirituelle, c'est-à-dire l'assimilation du moi fini au Moi absolu, l'identification progressive de l'homme à Dieu.

Le dernier pas de la raison pratique, chez Fichte comme chez Kant, est un acte de foi. Puisque nous devons nous diviniser, nous devons croire à la divinité. Mais le Dieu de Fichte n'est pas celui de Kant. Ce n'est pas un être transcendant et personnel, chargé d'harmoniser la nature et la moralité. C'est une activité impersonnelle en cours de développement, immanente aux diverses consciences humaines, principe et fin de leur effort. Pour être exact, il faudrait donc dire que la foi pratique affirme, non pas l'existence de Dieu, mais la réalisation de Dieu par l'effort de l'homme.

Conclusion.

Quelles que soient les différences qui existent entre Fichte et Kant, il est assez clair que la *Doctrine de la science* est un des prolongements possibles des trois *Critiques* prises conjointement. De bons esprits ont même jugé que l'idéalisme panthéiste de Fichte est le seul achèvement logique et satisfaisant du kantisme. Tel était l'avis de Lachelier, qui écrivait : « Le véritable Kant, pour moi, et le véritable représentant de sa philosophie de l'esprit, c'est Fichte ». C'est pourquoi nous retrouverons les idées de Fichte, mais décantées, clarifiées, et pour tout dire francisées, chez Lachelier et son grand disciple Brunschvicg.

III

SCHELLING

Bibliographie. — Le seul ouvrage d'ensemble sur la pensée de Schelling est celui de BRÉHIER, *Schelling* (Coll. Les grands philosophes, Alcan, 1912). — De Schelling, divers *Essais* sont traduits par JANKÉLÉVITCH (Aubier) ; ces « morceaux choisis » suffisent amplement pour un premier contact.

Biographie.

La carrière de Schelling n'offre aucun événement saillant. Il est né en 1775 dans un village de Wurtemberg, où son père était pasteur. Il fait ses études de théologie à Tübingen, où il se lie avec Hegel. Reçu Maître en théologie à dix-neuf ans, il renonce à la carrière ecclésiastique, et pendant quelques années se fait précepteur. En 1798, Fichte le fait nommer professeur à l'Université d'Iéna. En 1803, il passe à l'Université de Würzburg. De 1806 à 1820, il est secrétaire de l'Académie des Beaux-Arts de Munich. En 1820, il reprend l'enseignement, d'abord à Munich, puis, en 1841, à Berlin. Il meurt en 1854, à l'âge de quatre-vingts ans.

Schelling est un génie précoce. A vingt-deux ans, il était déjà célèbre comme disciple de Fichte, avec une étude sur *Le moi comme principe de la philosophie* et des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme.* A vingt-huit ans, il avait publié six exposés systématiques de sa philosophie. Mais sa veine semble s'être tarie vers la trentaine. Il ne publie plus rien après 1809. Ses cours sur la *Philosophie de l'art*, la *Philosophie de la mythologie* et la *Philosophie de la révélation* ont été publiés après sa mort.

Schelling est un romantique, poète autant et plus que philosophe, doué d'imagination plutôt que de raison. Il est aussi ondoyant : il a professé successivement trois philosophies dont l'unité n'est pas évidente et qu'on appelle communément la « philosophie de la nature », la « philosophie de l'identité », enfin la « philosophie de la religion ».

1. — La philosophie de la nature.

Si l'on met à part les travaux qui sont de simples explications de Fichte, les premières œuvres de Schelling où se marque son originalité concernent la philosophie de la nature : *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), *L'âme du monde* (1798), *Esquisse d'un système de philosophie de la nature* et *Système de l'idéalisme transcendantal* (1799). Schelling proclame encore son attachement à la doctrine de Fichte et présente sa philosophie de la nature comme un complément de la philosophie de l'esprit. Cependant, des différences profondes commencent à se faire jour.

Le problème qu'il se pose est celui-ci : comment la nature est-elle possible ? Problème analogue à celui de Kant : comment la science est-elle possible ? Problème parallèle à celui de Fichte : comment la conscience est-elle possible ? Et voici les grands traits de la solution qu'il lui donne.

La nature doit répondre à deux conditions *a priori* : elle doit être dynamique, productrice de formes toujours nouvelles, et elle doit être connaissable, objet d'une intuition possible. — De là suit que la nature n'est pas un devenir instantané, car elle serait insaisissable, ni un être déterminé, car elle n'aurait aucune activité. — Il faut donc admettre que la nature est à la fois *natura naturans* et *natura naturata*, comme disait Spinoza, c'est-à-dire sujet et objet, esprit et matière. Elle comporte deux pôles opposés qui ne sont jamais donnés séparément, à l'état pur, mais seulement dans leur opposition même et leur interférence. — Mais le fond de la nature, le principe premier qui la constitue est évidemment l'activité. C'est l'esprit qui se pose des limites sous forme de matière, pour avoir à les surmonter et pour manifester ainsi sa fécondité. La nature est donc une dialectique, dont les êtres donnés par l'expérience sont les produits momentanés.

A partir de là Schelling déduit, ou plutôt construit, ce qu'il appelle « les catégories de la physique ». La nature traverse trois « puissances » : matière, lumière et vie. A la première puissance, elle est attraction, répulsion et pesanteur. A la deuxième puissance, elle est magnétisme, électricité et chimisme. A la troisième puissance, elle est végétal, animal et homme. Avec l'apparition de l'homme, la nature a terminé sa tâche ; un nouveau monde commence dont le développement est l'Histoire.

Il est clair que Schelling se meut dans le sillage de Fichte ; cependant, il s'en sépare sur un point fondamental. Pour Fichte, la nature est pur objet, non-moi, elle est un produit mort de l'esprit. Mais comment alors expliquer que l'esprit comprenne la nature, et même surgisse en elle ? La nature doit être en quelque façon homogène à l'esprit, elle doit être elle-même sujet, progressant de l'inconscience à la conscience. Elle est, dit Schelling, « une odyssée de l'esprit ».

Une telle philosophie est évidemment plus poétique que scientifique. Mais telle est justement l'idée de Schelling : la science, qui lie les phénomènes par des relations mathématiques, reste à la surface de la nature, elle ne pénètre pas en elle. Seule l'intuition artistique révèle l'essence des choses. Aussi Schelling attaque avec vigueur les savants, comme Newton, qui croient fonder une philosophie naturelle sur des principes mathématiques, et plus encore les philosophes, comme Bacon, qui abdiquent la philosophie en faveur de la science. Le naturaliste est incapable d'apercevoir la valeur symbolique des phénomènes. Or la réalité est poétique, la nature est une poésie inconsciente qui arrive à la conscience en l'homme. Aussi l'art est-il « le seul *organon* de la philosophie », « il lui ouvre le sanctuaire où brûle d'une seule flamme, dans une union éternelle et primordiale, ce qui est séparé dans la nature et dans la pensée ».

2. — La philosophie de l'identité.

Schelling n'a pas tardé à s'apercevoir que, s'il modifiait la notion de nature, il devait aussi modifier corrélativement celle de moi, et même en fin de compte celle d'Absolu. La nouvelle métaphysique se fait jour dès 1801 dans l'*Exposé de mon système*, et elle s'affirme en 1803 dans l'ouvrage intitulé *Giordano Bruno, ou sur le principe naturel et divin des choses.* Schelling quitte Fichte définitivement, il se rattache maintenant à Spinoza, et plus loin même à Plotin par l'intermédiaire de Giordano Bruno.

Voyons d'abord les critiques que Schelling adresse à Fichte, et qui ont causé la rupture de leur amitié. Fichte a bien montré (contre le dogmatisme, l'empirisme, le matérialisme) que le non-moi ne peut être un Absolu. Mais son idéalisme est un subjectivisme, car le Moi ne peut pas non plus être un Absolu. En effet, le Moi absolu de Fichte n'est pas véritablement un Moi, puisqu'il est inconscient et ne s'oppose pas de non-moi. Inversement, la notion même de Moi exclut qu'un Moi puisse être un absolu, car un Moi est nécessairement limité. Mais dire que ni le moi ni le non-moi ne sont des absolus, cela revient à dire qu'aucun des deux termes ne produit l'autre.

Que ressort-il de cette critique ? Ceci : le premier principe, la source d'où tout dérive, l'Absolu véritable, est en dehors ou au-dessus du moi et du non-moi. Il n'est ni l'un ni l'autre, il est indifférent, c'est-à-dire indifférencié ; ou, ce qui revient au même, il est l'identité des deux termes contradictoires, il est l'identité du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel. Schelling a cette phrase où tout l'hégélianisme est en germe : « C'est une doctrine tout à fait empirique que celle qui pose les lois de l'entendement comme absolues, par exemple que de deux concepts contradictoires, un seul peut appartenir à un sujet. C'est une loi qui est juste dans le domaine du fini, mais non dans la spéculation qui ne peut avoir pour point de départ que l'identité des contradictoires ».

Par sa philosophie de l'identité, Schelling rejoint Spinoza : l'Absolu est la substance infinie, dont l'esprit et la nature sont des aspects ou des expressions. Mais Schelling reproche à Spinoza de séparer la pensée et l'étendue, d'en faire deux attributs différents, car chaque attribut doit exprimer toute la substance, c'est-à-dire comporter à la fois de la subjectivité ou de l'objectivité. La nature est à la fois sujet et objet, avec seulement prédominance de l'objectivité. L'esprit est aussi sujet et objet, mais avec prédominance de la subjectivité. C'est cette prédominance d'un des deux facteurs qui caractérise chaque élément, et c'est elle aussi qui les distingue tous deux de

l'Absolu où la subjectivité et l'objectivité s'identifient purement et simplement.

L'art se trouve maintenant élevé à la dignité d'une intuition de l'Absolu, car il saisit l'infini dans le fini, l'identité de l'idéal et du réel.

3. — La philosophie de la religion.

Un dernier pas reste à faire : scruter la vie de l'Absolu et comprendre comment les êtres finis en découlent. Pour cette théologie, ou plutôt cette « théosophie », comme il l'appelle, Schelling s'inspire de Jacob Böhme, qu'il découvre vers 1803. Sa théosophie est esquissée dès 1804 dans *Philosophie et religion*, et elle atteint son plein épanouissement en 1809 avec les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*. Trois thèses peuvent suffire à la caractériser.

Celle-ci, d'abord, que l'Absolu est dans son fond une volonté obscure et aveugle, un désir qui tend à l'être. En effet, Dieu a en lui-même sa raison d'être. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour Schelling, cela signifie que la raison d'être de Dieu n'est pas Dieu. Le fondement de son être, ou le fond de sa nature (*Grund*) est *en lui* mais n'est pas *lui*. Et ce fondement n'existe pas, puisqu'il est seulement le fondement de l'existence. On doit donc le concevoir comme une pure tendance à être. — En cette thèse, on reconnaît l'idée leibnizienne du possible qui tend à l'existence, l'idée wolfienne de l'essence divine qui engendre l'existence, et plus directement l'idée de Böhme que Dieu émerge, pour ainsi dire, d'un non-être qui n'est pas un néant absolu.

La seconde thèse est que Dieu s'engendre lui-même progressivement. Sa croissance n'est pas un devenir qui s'effectue dans le temps, car elle est éternelle ; cependant, elle est réelle et on doit y distinguer au moins deux phases. Il y a d'abord, si l'on peut dire, la naissance de Dieu. Comment émerge-t-il de l'abîme et vient-il à l'existence ? Par un éclair de conscience ; il commence d'exister en se révélant à lui-même par une réflexion primitive qui est le Verbe. « Dieu s'entrevoit comme dans son image, et c'est par cette représentation qu'il se réalise pour la première fois. » — Ensuite, il progresse vers la personnalité, il « se personnifie » en se manifestant dans l'univers, car « la consécution des choses à partir de Dieu est une auto-révélation de Dieu ». Pour Schelling, qui est incapable de dépasser le plan de l'imagination, un Dieu vivant ne peut être qu'un Dieu en cours de développement et, pour être une personne, il doit s'opposer à d'autres personnes.

Quel est enfin le rapport de l'Absolu avec les êtres finis ? Dieu est « la substance universelle », « l'être de tous les êtres ». Cela, du reste, ne l'empêche pas d'être un individu ; au contraire, selon Schelling, la personnalité de Dieu n'est compréhensible que dans

une perspective panthéiste. Ainsi, les êtres apparaissent parce que Dieu « condescend » à s'exprimer dans une multitude d'êtres finis, ce qui est de sa part un acte d'absolue liberté, c'est-à-dire un acte d'absolue nécessité. Et puisque Dieu est constitué par deux principes, l'essence et l'existence, l'inconscient et la conscience, l'univers exprime cette dualité : il est matière et esprit. A la matière correspond l'égoïsme et le mal; à l'esprit l'amour et le bien. Enfin, puisqu'en Dieu la spiritualité l'emporte sur la matérialité, l'univers matériel tend à produire l'homme, et l'homme tend à devenir Dieu. Pour se diviniser, l'homme doit simplement abdiquer son égoïsme naturel, qui est une passion aveugle, et s'élever au plan surnaturel par la raison, car alors sa volonté s'unit à la volonté universelle.

Conclusion.

Quoique Schelling ait été accueilli avec enthousiasme par les cercles romantiques d'Allemagne, il eut peu de disciples, et son influence, au total, fut minime. Il fut tout de suite éclipsé par Hegel. C'est un fait symptomatique qu'en 1841, lorsqu'il fut invité à Berlin pour contrebattre les « hégéliens de gauche », Strauss, Bauer et Feuerbach, la salle où il faisait ses cours se vida rapidement.

Et pourtant, dans l'histoire des idées Schelling joue un rôle important, car il est la source d'où le système hégélien est sorti. Toutes ses idées directrices, Hegel les emprunte à Schelling : la dialectique comme mouvement de la nature et de la pensée, l'évolution de l'Absolu et sa manifestation historique dans le monde, l'idée d'une philosophie de la nature et d'une philosophie de l'histoire, les rapports de l'art avec la religion et la philosophie, la divinisation de l'homme par l'effort de la raison.

Mais Hegel avait un puissant génie systématique qui faisait complètement défaut à Schelling, et c'est pourquoi Hegel commande la pensée contemporaine alors que Schelling est oublié.

IV

HEGEL

Bibliographie. — Sur Hegel, il n'existe aucun ouvrage d'introduction, et sans doute est-ce là une tâche impossible. Ce qui s'en rapprocherait le plus serait : KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard), mais le titre est trompeur, ou ASVELD, *La pensée*

religieuse du jeune Hegel (Louvain). L'ouvrage de NIEL, *La médiation dans la philosophie de Hegel* (Aubier), ne traite qu'un point particulier, mais comme ce point est central, il donne un tableau d'ensemble du système. La thèse d'HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Aubier), explique l'œuvre qui constitue l'introduction au système, mais elle est aussi difficile que le texte qu'elle commente. Signalons enfin les *Études hégéliennes*, de GRÉGOIRE (Louvain), qui sont fragmentaires, mais pénétrantes et aussi claires que possible. — De Hegel, aucun ouvrage n'est accessible sans une sérieuse préparation et de sérieux efforts. Voici les traductions courantes (mais à vrai dire le texte allemand est souvent plus compréhensible que la traduction) : la *Phénoménologie*, trad. HYPPOLITE (2 vol., Aubier), la *Logique*, trad. JANKÉLÉVITCH (2 vol., Aubier), l'*Encyclopédie*, trad. GIBELIN (Vrin), les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. GIBELIN (Vrin).

Biographie.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel est né en 1770 à Stuttgart où son père était petit fonctionnaire. Il se destine d'abord au pastorat et va faire sa théologie à Tübingen, où il se lie avec Schelling et avec le poète Hölderlin. Ses études terminées, il abandonne lui aussi la carrière ecclésiastique et se fait précepteur, d'abord à Berne, puis à Francfort, jusqu'en 1800. C'est un travailleur acharné, et à trente ans il s'est donné une culture très étendue, au moins dans le domaine des sciences humaines.

En 1801, il est nommé privat-docent à l'Université d'Iéna. Il publie aussitôt une étude sur *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801), où il se fait le porte-parole de Schelling. Puis il fonde avec celui-ci une Revue, le *Journal critique de philosophie*, où il publie divers articles, en particulier une étude intitulée *Croire et savoir*, où il critique Kant, Jacobi et Fichte, parce qu'ils placent la foi au-dessus de la science; dans la conclusion, il définit la philosophie comme un « savoir absolu », c'est-à-dire une science de l'Absolu, dont la foi n'est qu'une forme inférieure.

Dès ce moment, Hegel a trouvé les grandes lignes de son système. Son effort sera de mettre en ordre, grâce à la dialectique, la masse de connaissances qu'il a accumulées; et le cadre logique sera d'autant plus rigide que les matériaux sont plus disparates.

En 1807, il publie la *Phénoménologie de l'esprit*, son premier grand ouvrage, qui est une introduction à l'ensemble du système. Dans la préface, il critique sévèrement la conception que Schelling se fait de l'Absolu, ce qui entraîne la rupture de leur amitié. De 1808 à

1816, il est Directeur du Gymnasium de Nüremberg, et de 1812 à 1816 il publie en trois volumes *La science de la logique*, communément appelée « la grande logique ». Il passe ensuite à l'Université de Heidelberg, et publie en 1817 l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui expose brièvement le système tout entier, y compris la logique (« petite logique ») et la phénoménologie.

En 1818, Hegel est appelé à Berlin, et son enseignement rencontre un succès éclatant. Tout absorbé par la préparation de ses cours, il ne publie plus que sa *Philosophie du droit* (1821) et un article sur *Les preuves de l'existence de Dieu* (1831). Il meurt en 1831 dans une épidémie de choléra.

Ses cours ont été collationnés par ses disciples et publiés sous le titre commun de *Leçons*. Ils couvrent presque toute la philosophie et développent amplement l'*Encyclopédie*. C'est ainsi qu'il y a des leçons sur la philosophie de la nature, sur la philosophie de l'histoire, sur l'esthétique, sur la religion, sur l'histoire de la philosophie. On commence seulement à en faire une édition critique où sont distinguées les notes de Hegel lui-même et celles de ses élèves. Mais sans aucun doute, telles qu'elles ont été publiées primitivement, elles reflètent exactement sa pensée.

Hegel a été nommé très justement l'Aristote des temps modernes. C'est un génie encyclopédique et systématique, un tempérament dogmatique et rationaliste. Il formule sa pensée en un langage abstrait et technique, extrêmement obscur et rebutant; mais il est très attentif au concret, à la vie. Cependant, il ne dit jamais rien qui ne soit hégélien, c'est-à-dire interprété selon les principes de sa propre philosophie.

1. — Les principes.

Nous voudrions d'abord dégager les principes qui gouvernent la philosophie hégélienne. C'est une entreprise hasardeuse. Il va de soi que nous dirons les choses telles que nous les comprenons.

Le premier principe est *l'immanence de l'Absolu.*

Chez Hegel, l'Absolu n'est pas, comme chez Fichte et Schelling, antérieur, supérieur au moi et au monde. Il n'est pas la source dont ils dérivent en s'en distinguant. A vrai dire, chez ses prédécesseurs l'Absolu n'est pas transcendant, à proprement parler; cependant, Hegel leur reproche de n'avoir pas encore éliminé toute trace de transcendance. En particulier, il reproche à Schelling, de ne pas pouvoir expliquer rationnellement la condescendance de l'Absolu dans les êtres finis. L'Absolu de Schelling, dit-il, n'est pas une lumière qui

éclaire les choses, c'est au contraire « la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires ».

Pour Hegel, l'Absolu n'est pas seulement « substance », c'est-à-dire un *être*, mais aussi et surtout un « sujet », c'est-à-dire un *mouvement*, le mouvement d'autoposition ou d'autocréation de la substance. « Selon ma manière de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai, non comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet.* » « La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité, ou ce qui signifie la même chose, qui est *le mouvement de se poser soi-même.* » « Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *résultat*, c'est-à-dire qu'il est seulement à la fin ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être effectuation *(Wirklichkeit)*, sujet ou développement de soi-même » (*Phénom.*, I, 17-19).

Ainsi l'Absolu *n'est* pas encore, il *sera* seulement au terme de son évolution. Avant d'être pleinement lui-même comme résultat, il est *le processus* de génération de l'univers. Il est strictement immanent dans la nature et dans l'esprit, constituant toute chose et toute pensée par son développement. Un être particulier n'est donc qu'un moment, une phase de ce mouvement. Considérer un être en lui-même, à part du mouvement qui le constitue, c'est l'abstraire; une chose concrète et individuelle sera donc dite « abstraite » dans le vocabulaire hégélien.

Le second principe est *l'identité du réel et du rationnel.*

Hegel n'a dégagé et formulé ce principe que tardivement, dans la préface de sa *Philosophie du droit;* mais il exprime alors le ressort même de sa pensée. « Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel. » Formule du rationalisme le plus pur et le plus absolu, qui justifie le nom de « panlogisme » qu'on a donné à la philosophie hégélienne. Considérons ses deux membres.

« Tout ce qui est réel est rationnel. » Cela signifie que le processus de génération du monde n'est pas absurde, ni même contingent, mais nécessaire et logique. Ce qui revient à dire simplement que l'Absolu est Raison. Cette thèse entraîne que les mêmes lois règlent le mouvement de la nature et celui de la pensée. La Raison est consciente en l'homme, où elle apparaît comme pensée logique. Elle est inconsciente dans la nature, où elle constitue l'essence des choses et la loi de leur évolution. Le principe vaut pour tout le réel : non seulement pour la nature, mais pour l'histoire, pour les sociétés et les civilisations, pour l'art et les religions.

« Tout ce qui est rationnel est réel. » Ce second membre est encore plus rationaliste que le premier, si possible. Il signifie qu'il suffit de penser logiquement pour être certain *a priori* que la pensée est réelle, non pas seulement qu'elle correspond au réel, mais qu'elle coïncide avec lui, que la pensée (rationnelle) *est* la réalité (rationnelle).

Pour être exact, cependant, il faut apporter quelque atténuation à cette thèse, conformément à une note de l'*Encyclopédie* (§ 6, *R.*). Hegel y souligne d'abord que le principe n'a rien qui puisse choquer la religion, car il ne fait que traduire « les dogmes concernant le gouvernement divin de l'univers ». Au plan philosophique, ensuite, il rappelle que le mot « réalité » *(Wirklichkeit)* a chez lui un sens très spécial. La *Logique* distingue soigneusement la réalité du phénomène, du contingent, de l'être *(Sein)*, de l'être-là *(Dasein)*, de l'existence *(Existenz)* « et autres déterminations ». Il y a donc dans les êtres une part de contingence irrationnelle, et peut-être même faut-il aller jusqu'à dire qu'il y a des phénomènes sans réalité, c'est-à-dire de pures apparences, et des individus rebelles à toute conceptualisation. Le système laisse donc hors de lui comme une frange ou une écume d'irrationnel. Mais cela dit, il reste que l'irrationnel ne mérite pas le nom de réalité, de sorte que le rationalisme a gain de cause en définitive.

Le troisième principe est que la philosophie est le *système intégral.*

Le but de la connaissance scientifique est de saisir le processus de génération de l'univers, de le saisir au sens fort du mot, de coïncider consciemment avec lui. Le but est d'atteindre le « savoir absolu », c'est-à-dire au fond la science que Dieu a de lui-même et de toute chose.

C'est pourquoi la science forme nécessairement un système. « C'est seulement comme science, ou comme *système*, que le savoir est effectivement réel, et c'est seulement ainsi qu'il peut être présenté » (*Phénom.*, I, 22). « La science de l'Absolu est essentiellement un système, parce que le vrai concret existe seulement en se développant en lui-même, en se saisissant et en se maintenant comme unité, c'est-à-dire en tant que *totalité*, et ce n'est qu'en distinguant et déterminant ses différences qu'il peut en constituer la nécessité ainsi que la liberté du tout. » « Une philosophie sans *système* n'a rien de scientifique. Outre qu'elle n'exprime guère dans ce cas qu'une disposition d'esprit subjective, le contenu en est contingent. Un contenu ne peut se justifier que comme moment de la totalité, sinon ce n'est qu'une présomption sans fondement ou une certitude subjective. Nombre d'écrits philosophiques se bornent à n'exprimer de cette manière que des *convictions* et des *opinions* » *(Enc.*, § 14 *R.)*.

Ainsi, la proposition « que le vrai est effectivement réel seulement comme système », et la proposition « que la substance soit essentiellement sujet », ces deux propositions ont le même sens, et ce sens « est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme Esprit » (*Phénom.*, I, 22).

La science est donc le savoir absolu, c'est-à-dire la conscience que l'Absolu a de lui-même. En vertu des identités posées (identité entre le rationnel et le réel, identité entre la raison humaine et la Raison divine) le travail du philosophe consistera donc à construire et à enchaîner des concepts. Construire et enchaîner sont du reste un seul et même acte, puisque chaque terme n'est qu'une phase du mouvement de l'Absolu. La seule condition pour que ce procédé soit valide est que la construction ne soit pas arbitraire, ou « subjective », faite selon l'individualité du philosophe qui impose aux concepts un ordre qui le satisfait, mais que la construction soit « objective », c'est-à-dire nécessaire, faite selon le mouvement, selon les exigences des objets pensés.

La construction concerne d'abord les catégories, formes générales et abstraites constituant le cadre de la réalité; puis à l'intérieur de ce cadre, les formes particulières et concrètes de l'être. En fin de compte, l'ambition de Hegel est de construire le système intégral qui comprenne et explique la totalité de l'univers. La méthode de cette philosophie est la dialectique.

2. — La méthode.

Pour situer la conception hégélienne de la dialectique, il sera peut-être utile de parcourir sommairement l'histoire de cette notion fuyante.

La dialectique naît avec Socrate. Elle est alors, selon le sens propre du mot, l'art du dialogue. Comme Socrate élabore sa pensée sur la place publique par le moyen du dialogue, la dialectique est la méthode même de la philosophie. Elle a pour but de définir des concepts, spécialement dans le domaine moral : qu'est-ce que la vertu, par exemple, qu'est-ce que le courage, ou la piété?

Chez Platon, la dialectique est un procédé logique. Elle consiste à remonter du monde sensible aux Idées qui en sont les principes, et ensuite à remonter d'Idée en Idée jusqu'à l'Idée du Bien, Idée suprême, principe ou archétype à quoi tout participe. La dialectique n'est pas toute la philosophie, mais seulement son mouvement, sa recherche, car le Sage, parvenu à l'Idée du Bien, la contemple simplement.

Chez Aristote, la dialectique s'oppose à l'analytique. L'analytique

est l'étude de la démonstration, c'est-à-dire du syllogisme qui engendre la science. Or pour obtenir la science, il faut non seulement que le raisonnement soit rigoureux, mais que ses prémisses soient vraies et nécessaires. Par opposition, la dialectique est l'étude des raisonnements qui ne sont que probables parce qu'ils sont fondés sur de simples opinions.

Déjà il ressort que le terme de dialectique peut avoir deux sens nettement différents : un sens élogieux, selon la ligne platonicienne, comme méthode de recherche de la vérité, — ou un sens péjoratif, selon la ligne aristotélicienne, comme raisonnement sans fondement ni vérité.

Au Moyen Age, la dialectique est la première partie du *trivium*. Les études sont réparties en deux cycles, le *trivium* et le *quadrivium*. Le premier comprend la dialectique, la rhétorique et la grammaire. La dialectique recouvre toute la logique formelle, elle est donc la méthode du discours rigoureux.

Kant ressuscite le terme de dialectique et lui donne un sens péjoratif : c'est un raisonnement illusoire, une « logique de l'apparence ». Plus spécialement, la dialectique transcendante est l'illusion de connaître les choses en soi par raison pure. Mais, avec sa théorie des catégories et des antinomies, il pose les bases d'une méthode que ses successeurs généraliseront sous le nom de dialectique.

Hegel s'inscrit dans la ligne de Platon : la dialectique est pour lui la méthode même de la philosophie. Considérons-la de plus près.

D'une façon générale, la dialectique est la marche, le progrès, le développement de l'Absolu, c'est-à-dire de la Raison. C'est donc à la fois une marche de la pensée humaine et un développement des choses selon leur loi immanente.

Le domaine de la dialectique est le fini, car c'est seulement dans les êtres finis qu'un mouvement est possible. Elle est donc comme suspendue entre deux infinis qui sont, l'un son origine et l'autre son terme. L'origine de la dialectique est l'infini abstrait, indéterminé, vide, l'infini au sens des Grecs, l'indéfini; c'est ce que Hegel appelle l'être. Son terme est l'infini concret, déterminé, plein : l'Esprit. On pourrait dire que le premier est l'infini négatif et le second l'infini positif. La dialectique opère le passage, ou mieux *est* le passage de l'un à l'autre.

Le ressort de la dialectique est la contradiction. Une interprétation longtemps classique voulait que Hegel « répudie le principe de contradiction ». Mais c'est un contre-sens complet, comme on s'en est aperçu à mesure qu'on l'a mieux étudié et compris. Au contraire, la dialectique a pour fonction de « lever » les contradictions qui se présentent. Ce qu'il y a de vrai dans l'interprétation ancienne,

c'est que, selon Hegel, la pensée se heurte partout à des contradictions, et que le mouvement ne se fait que grâce à elles. Mais Hegel sait très bien qu'on ne peut pas rester dans la contradiction, et la dialectique consiste justement à les « surmonter ».

Le terme technique est *aufheben*. Hegel se réjouit du fait que la langue allemande comporte des termes si « spéculatifs »; et en effet, le système hégélien n'existerait pas si la langue allemande ne lui fournissait pas un terme aussi plein de sens. *Aufheben* signifie en effet proprement lever, élever, dépasser; et de là il prend les deux sens inverses de supprimer et de conserver. C'est en ce sens double et contradictoire que l'entend Hegel. Comment ce qui est supprimé peut-il être conservé? Hegel est très avare d'explications sur ce point décisif, mais c'est probablement parce qu'il le tient pour évident. Et ce l'est peut-être, en effet. Car *nier une chose*, c'est la *nier*, évidemment; mais non moins évidemment, c'est *la* nier. Autrement dit, la négation est essentiellement relative à l'objet qu'elle affecte. De sorte que le terme nié est *conservé comme nié*. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que quand on s'oppose à quelqu'un on reste dépendant de lui dans l'acte même de s'opposer à lui.

Si maintenant on veut entrer dans un peu plus de détails, voici quelques indications. La dialectique procède par thèse, antithèse et synthèse.

Voyons d'abord le vocabulaire. S'il s'agit de concepts, la thèse est appelée concept *abstrait* ou *immédiat*, l'antithèse concept *dialectique* ou *réfléchi*, et la synthèse concept *spéculatif* ou *concret*. S'il s'agit des choses, la thèse est l'être *en soi (an sich sein)*, l'antithèse l'être *pour soi (für sich ein)*, la synthèse l'être *en et pour soi (an und für sich sein)*. L'être en soi est l'être qui *se pose* simplement, donc l'être identique à lui-même; l'être pour soi est l'être *qui se nie* ou qui se supprime, donc l'être aliéné, l'être étranger à lui-même *(auszer sich sein);* la synthèse est l'être qui revient en lui-même et se tient *auprès de soi (bei sich sein)*. Mais comme ces expressions reviennent constamment sous la plume de Hegel et sont employées à tous les niveaux de la dialectique, leur sens précis varie à l'infini.

Ceci posé, il y a manifestement deux points qui méritent d'être serrés de plus près : comment le fini se supprime, et comment se fait la synthèse des contradictoires.

Quant au premier point, on peut y voir la généralisation d'une idée kantienne. Kant trouvait quatre antinomies cosmologiques, Hegel estime qu'il y a partout des antinomies : « Le point essentiel qu'il faut remarquer est qu'il n'y a pas seulement d'antinomie dans les quatre objets particuliers tirés de la cosmologie, mais qu'il y en a dans tous les objets, de quelque nature qu'ils soient, comme dans

toute représentation, dans toute notion, et dans toute idée. Établir ce point, reconnaître cette propriété dans les choses, c'est l'objet essentiel de l'investigation philosophique » *(Enc.*, § 48, *R.)*.

Cela tient à la nature même du fini, et peut s'exprimer par cette tautologie : « le fini est fini », ou « le fini n'est que le fini ». Mais encore faut-il la comprendre. Pour Hegel elle signifie que tout être fini, peu importe que ce soit un objet ou un concept, du fait qu'il est fini, comporte un élément négatif, une « négativité » interne. Le fini n'est pas l'Absolu, il est destiné à disparaître, au moment même où il existe il porte en lui le principe de sa disparition. Voici d'abord quelques formules : « Le fini est affecté d'une contradiction interne, il se supprime et disparaît » (*Log.*, I, 137). « Le fini est la suppression de lui-même, il implique sa négation » (*Log.*, I, 154). « Tout fini a pour caractéristique de se supprimer *(sich aufheben)* (*Enc.*, § 81). « Le fini *n'est pas*, c'est-à-dire qu'il n'est pas la vérité, mais seulement un passage pour aller au-delà, un dépassement de soi » *(Enc.*, § 386, *R.)*.

Voici maintenant l'explication. « En disant des choses qu'elles sont finies, nous entendons par là, non seulement qu'elles présentent un état défini et précis, qu'elles ont une limite, mais nous voulons dire que c'est bien plutôt le non-être qui constitue leur être. Les choses finies *sont*, mais leur rapport à elles-mêmes est de nature négative en ce sens qu'elles tendent à se supprimer. Elles *sont*, mais la vérité de leur être est qu'elles sont finies, qu'elles ont une fin. Le fini ne se transforme pas seulement, mais il passe, il s'évanouit, et cette disparition, cet évanouissement du fini n'est pas une simple possibilité qui peut se réaliser ou non, mais la nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition, germe qui en fait partie intégrante : l'heure de leur naissance est en même temps celle de leur mort » (*Log.*, I, 129).

Et si l'on creuse encore un peu plus profondément, on arrive à ce principe de Spinoza que « toute détermination est une négation ». Si l'on ne comprend pas cela, dit Hegel, inutile de philosopher. « Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne. L'alternative est : spinozisme ou pas de philosophie. Spinoza établit le grand principe : *toute détermination est négation*. Le déterminé est le fini; or on peut montrer que tout, y compris la pensée, est déterminé, donc renferme une négation; son essence repose sur une négation. »

De là suit que si l'on pose un être fini absolument, on le supprime, on pose son contradictoire. Ou plus exactement, un être fini, en se posant et en se développant, *se supprime* et passe dans son contradictoire. C'est pourquoi la contradiction interne des choses est

le principe de tout mouvement spontané. Alors que l'identité est l'être mort, la contradiction est la vie même. « Un des principaux préjugés de la logique consiste à voir dans la contradiction une détermination moins essentielle et immanente que l'identité; alors que s'il pouvait être ici question de hiérarchie, et s'il fallait persister à maintenir ces deux déterminations isolées l'une de l'autre, c'est plutôt la contradiction qui serait la détermination la plus profonde et la plus essentielle. L'identité, comparativement à elle, est détermination du simple immédiat, de l'être mort. Mais elle, la contradiction, est la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale. C'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité, de manifester des tendances ou des impulsions » (*Log.*, II, 67).

Mais deux termes contradictoires ne peuvent pas être, ni être pensés, ensemble. Ils exigent donc un troisième terme qui les réconcilie, qui les unifie et les fonde ensemble. Une fois posée la synthèse, les deux termes opposés apparaissent pour ce qu'ils sont vraiment : des moments abstraits d'un processus ascendant. Ils n'ont leur vérité que dans la synthèse qui les dépasse.

La question qui se présente maintenant est donc celle-ci : comment concevoir la synthèse des contradictoires? C'est l'œuvre propre de la *raison*. L'*entendement* est incapable de s'élever au-dessus de la contradiction, il se trouve donc contraint de s'attacher à l'un des deux termes et d'exclure l'autre. La raison surmonte la contradiction, elle comprend que ce qui est supprimé est conservé par le fait même : il est conservé comme nié, ce n'est pas le néant pur et immédiat, c'est le néant *de* quelque chose, *résultant* de sa négation. Le concept « spéculatif » est donc plus riche que chacun des deux opposés. « Le progrès scientifique consiste à reconnaître que le négatif est en même temps positif, — que la contradiction, loin de se résoudre en un néant abstrait, aboutit seulement à la négation de son contenu *particulier*, — qu'une pareille négation n'est pas la négation de tout, mais seulement celle d'une chose déterminée, et que par conséquent le résultat contient essentiellement ce dont il découle en tant que *résultat*, ce qui est une tautologie puisque autrement ce ne serait pas un résultat mais une donnée immédiate. En même temps que le résultat, la négation est une négation *définie* et précise, elle possède un *contenu*. Il s'agit là d'un nouveau concept, mais plus riche que le précédent, supérieur à celui-ci. Il s'est en effet enrichi de la négation de celui-ci, de son contraire, il le contient par conséquent, il contient même davantage puisqu'il est l'unité de lui-même et de son contraire » (*Log.*, I, 40).

Et si l'on demande encore sous quelle forme ce qui est sup-

primé est conservé, la réponse est : sous forme idéale, ou plus exactement « idéelle ». Ce qui amène Hegel à soutenir qu'il n'y a pas de philosophie qui ne soit idéaliste, pas plus qu'il n'y a de philosophie qui n'admette le principe spinoziste *omnis determinatio negatio*, car c'est au fond la même chose. « L'idéalité du fini est la principale proposition de la philosophie, et toute véritable philosophie est pour cette raison un idéalisme » *(Enc.*, § 95, *R.)*. « La proposition que *le fini est idéel* constitue la base de ce qu'on appelle *idéalisme*. L'idéalisme philosophique consiste uniquement dans le refus de reconnaître le fini comme un existant vrai. Toute philosophie est essentiellement idéalisme, ou tout au moins a l'idéalisme pour principe, et il ne reste plus qu'à savoir jusqu'où elle va dans l'application et le développement de ce principe. La philosophie a cela de commun avec la religion, car la religion se refuse, elle aussi, à reconnaître dans le fini un être vrai, absolu, increé, éternel » (*Log.*, I, 158).

Si donc les choses finies *sont* dialectiques, si elles comportent en elles-mêmes les trois moments de position, de suppression et de dépassement, alors il est clair que la dialectique est la seule méthode concevable pour édifier une philosophie scientifique. « C'est en suivant cette voie que doit se former le système des concepts. Cette méthode est la seule vraie. Cela ressort du fait qu'elle ne diffère en rien de son objet et de son contenu, car c'est le contenu en soi, la dialectique qui lui est inhérente, qui fournit l'impulsion à sa progression. Il est clair que ne peuvent avoir valeur scientifique des exposés qui ne suivent pas la marche de cette méthode et ne se conforment pas à son rythme, car ce sont la marche et le rythme de la chose même » (*Log.*, I, 40).

3. — Le système.

L'introduction à la philosophie hégélienne est constituée par la *Phénoménologie de l'esprit* qui suit le progrès nécessaire de la conscience depuis sa forme la plus élémentaire, la sensation, jusqu'à sa forme la plus haute, le savoir absolu.

La philosophie est le développement du savoir absolu. Elle comprend trois parties. 1° La *logique* est la science de l'être « en soi »; elle construit le système des catégories en allant de l'être pur, qui n'est rien, à l'Idée absolue, qui est l'Esprit se pensant lui-même. 2° La *philosophie de la nature* est la science de l'Esprit « aliéné », ou nié, qui est hors de lui-même, c'est-à-dire inconscient; elle construit le monde en allant de l'espace vide à la vie. 3° La *philosophie de l'esprit* est la science de l'Esprit revenant en lui-même; ses étapes sont la

psychologie, le droit, la morale, l'art, la religion et enfin la philosophie (hégélienne).

Le système a une conclusion : la *philosophie de l'histoire*, qui trace les grandes lignes du progrès de l'Esprit dans l'humanité. Le cercle est fermé, car il y a identité entre le progrès de chaque conscience individuelle, que dessine la *phénoménologie*, et le progrès de l'esprit humain en général à travers les divers types de culture et de civilisation, que décrit la *philosophie de l'histoire*.

La métaphore du *cercle* que nous venons d'employer est essentielle à la philosophie hégélienne, tout comme la métaphore de la *ligne* était inévitable pour caractériser le cartésianisme. Chaque partie du système, prise à part, forme un cercle parce qu'elle présente le tout sous un aspect, ou comme dit Hegel « dans un élément particulier ». Le système lui-même est « un cercle de cercles », c'est-à-dire une sphère dont les cercles particuliers constituent les moments nécessaires. « Chacune des parties de la philosophie forme un tout, un cercle fermé sur soi. Mais l'idée philosophique s'y trouve dans une détermination ou un élément particulier. C'est pourquoi chaque cercle, formant en soi une totalité, franchit les bornes de son élément et fonde une sphère nouvelle. L'ensemble se présente par suite comme un cercle de cercles, chacun d'eux formant un moment nécessaire, de sorte que le système de leurs éléments particuliers constitue l'idée tout entière qui apparaît aussi en chacun d'eux » (*Enc.*, § 15).

Il n'est pas possible de présenter, même en résumé, toutes les étapes de la dialectique. Personne, d'ailleurs, ne s'intéresse plus à la philosophie de la nature qu'un hégélien pourtant fervent, Rosenkranz, a très justement nommée la « partie honteuse » du système. Pour notre part, nous essayerons de dégager les idées directrices des œuvres principales, et nous donnerons quelques indications sur les points qui nous paraissent spécialement intéressants.

4. — La phénoménologie.

Pour Hegel, le premier pas de la philosophie ne peut être une critique de la connaissance. L'exigence de Kant, dit-il, est absurde, car l'examen de la connaissance ne peut se faire que par la connaissance. L'idée d'une critique comme « préface obligée » ou comme « prolégomènes », revient à vouloir connaître avant de connaître. « Un point essentiel de la philosophie critique consiste à examiner, avant d'entreprendre de connaître Dieu, l'essence des choses, etc., *la faculté de connaître*, et de voir si elle est capable d'y parvenir : il faut connaître l'instrument avant de se mettre à l'ouvrage qui doit

s'exécuter par son moyen; s'il est insuffisant, toute la peine sera perdue. Cette idée a paru si plausible qu'elle a suscité la plus grande admiration. Cependant, si l'on ne veut pas se payer de mots, on verra facilement que d'autres instruments peuvent sans doute être examinés et jugés autrement qu'en entreprenant le travail auquel ils sont destinés. Mais l'examen du connaître ne peut se faire que par le connaître; examiner ce prétendu instrument n'est autre chose que le connaître. Or, vouloir connaître avant de connaître est aussi absurde que le sage projet de ce scolastique qui voulait apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau » (*Enc.*, § 10).

La phénoménologie se propose de suivre le progrès nécessaire d'une conscience individuelle dans son éducation, sa formation, sa culture *(Bildung)*. « Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, j'ai suivi l'évolution de la conscience, sa marche progressive, depuis la première opposition immédiate entre elle et l'objet jusqu'au savoir absolu. Le chemin qu'elle a suivi passe par toutes les formes du rapport entre la conscience et l'objet, et il a pour aboutissement le concept de science » (*Log.*, I, 33; cf. *Enc.*, § 25, *R.*).

Il y a donc tout de même une « critique » à la base de l'hégélianisme : pour chaque forme de la conscience, Hegel montre qu'on y passe nécessairement et qu'on ne peut pas s'y arrêter. Mais entre la critique hégélienne et la critique kantienne, il y a au moins deux différences. D'abord la critique hégélienne n'est pas seulement une critique de la connaissance, elle englobe toutes les attitudes de la conscience, même celles qu'on appelle d'ordinaire morales, sociales et religieuses. De plus, elle est immanente, en ce sens qu'elle ne consiste pas à porter jugement sur chaque étape, mais qu'elle se borne à enregistrer, si l'on peut dire, le mouvement spontané de la conscience, son inquiétude, ses découvertes et ses désillusions.

Et comme toujours chez Hegel, c'est seulement au terme du parcours, quand la conscience individuelle s'est reconnue identique à l'Esprit, que toutes les formes de la conscience apparaissent pour ce qu'elles sont vraiment, à savoir les étapes parcourues par l'Esprit, et abstraites de son mouvement qui est seul la « substance » ou l' « essence ». « L'Esprit est l'essence absolue qui se soutient soi-même. Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit. Elles *sont* du fait que l'Esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments singuliers. Cette action d'isoler de tels moments *présuppose* l'Esprit et subsiste en lui; elle n'existe que dans l'Esprit qui est l'existence. Ces moments ainsi isolés semblent bien *être* comme tels, mais leur progression et leur retour dans leur fondement réel et leur essence, révèlent qu'ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanouissantes, et

cette essence est justement ce mouvement et cette résolution » (*Phénom.*, II, 11).

Les trois étapes de la phénoménologie sont appelées par Hegel : « conscience », « conscience de soi » et « raison ».

La « conscience », en ce sens étroit où il ne désigne que la première figure de la conscience, est *la visée d'un objet :* sensation, perception, entendement. Avec la sensation, la conscience s'éveille, mais elle est en quelque sorte fascinée par le spectacle du monde, de sorte qu'elle s'ignore elle-même et prend les phénomènes pour la réalité. Elle est à ce moment réaliste et dogmatique. — Par la réflexion, la conscience se détache du monde et se découvre elle-même, elle prend « conscience de soi », mais en laissant le monde en dehors d'elle. Cette étape est jalonnée par le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse. — Enfin la conscience atteint l'âge de « raison ». Elle opère la réconciliation entre elle et le monde par l'idéalisme. Elle sait enfin que le monde n'est pas autre chose qu'elle-même. « La raison est la certitude qu'a la conscience d'être toute la réalité. » « Ce qui est, ou l'*en soi*, est seulement en tant qu'il est *pour* la conscience, et ce qui est *pour* la conscience est aussi *en soi.* » Par conséquent, en faisant l'expérience du monde, elle fait l'expérience d'elle-même et inversement.

Retenons seulement deux points : la dialectique du maître et de l'esclave, et la dialectique de la conscience malheureuse.

La dialectique du maître et de l'esclave est une des sources du marxisme. En voici les grands traits. L'homme ne se satisfait pas d'être un sujet conscient et libre, il veut être reconnu comme tel par les autres. Ce désir d'objectivité engendre une lutte entre les consciences pour la reconnaissance. Dans cette lutte, il arrive nécessairement un moment où un homme se soumet à un autre pour éviter d'être mis à mort. Alors se trouvent en présence un maître et un esclave. Le maître ne reconnaît pas l'esclave comme un sujet libre; celui-ci est donc aliéné, il est soumis à la volonté du maître, il vit et travaille pour le maître. Mais le maître est aussi dépendant de l'esclave, car il n'est maître que pour un esclave qui le reconnaît comme tel et travaille pour lui. De plus, le maître perd son temps dans l'oisiveté, alors que l'esclave se cultive par son travail, il humanise la nature et par ce moyen manifeste aux yeux de tous son humanité. Le mouvement du progrès se fait donc nécessairement du côté de l'esclave, qui finira par s'affranchir.

La conscience malheureuse est celle de l'homme religieux, du juif et du chrétien. L'homme est malheureux parce qu'il croit être une créature pécheresse en face d'un Dieu transcendant et saint, avec lequel il ne peut établir de rapports. L'Éternel descend dans les

temps et dans le monde; c'est l'Incarnation. Mais du fait que Dieu s'est fait homme, nécessairement il meurt et disparaît; les disciples ne trouvent plus qu'un tombeau vide. Le chrétien cherche alors la communication avec Dieu dans l'Église, qui est censée prolonger le Christ dans le monde et dans l'histoire. Mais, de nouveau, une intégration complète à l'Église est impossible. En effet, si le chrétien obéit à l'Église, il s'aliène, il cesse d'être lui-même; et s'il n'obéit pas, il cesse d'appartenir à l'Église. C'est pourquoi, après le Moyen Age et les essais de Chrétienté, la Renaissance était nécessaire pour que l'homme tente enfin de se diviniser par ses propres forces.

5. — La logique.

« La logique est la science de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la pensée. » Voilà ce qu'il faut essayer de comprendre avant tout.

D'abord il va de soi que l'Idée est le *résultat* de la dialectique, elle ne fait son apparition qu'à la fin. La logique est donc plutôt la science de l'*auto-genèse* de l'Idée.

Quant à l' « élément abstrait » où se meut la logique, il faut remarquer ceci. L'ancienne logique distinguait la matière et la forme de la pensée, et elle s'attachait à la forme seule, vide de tout contenu. Mais la *Phénoménologie* a montré que, pour la raison, l'être et la pensée sont identiques. Par conséquent la logique nouvelle étudiera bien la forme de la pensée, mais cette forme n'est pas vide, elle *a* un contenu, ou plutôt elle *est* un contenu, ou plutôt encore elle est « capable de se déterminer elle-même et de *se donner* un contenu nécessaire, celui des catégories constituées en système » (*Log.*, I, 51).

La logique est donc une *généalogie* des catégories. Elle est à la fois une construction de concepts et une découverte des lois fondamentales de l'être. Ce qui revient à dire que la logique est identique à la métaphysique, et par là l'idéalisme se trouve défini d'une façon beaucoup plus précise, à notre avis, que quand on se borne à poser que le fini est « idéel ». « La logique se confond avec la métaphysique, science des *choses* exprimées en *idées* qui passaient pour exprimer leurs *essences* » (*Enc.*, § 24). « La logique objective prend la place de l'ancienne métaphysique qui correspondait à l'édifice scientifique du monde, érigé à l'aide des idées seules. La logique prend en premier lieu la place de l'ontologie qui se proposait de découvrir la nature de l'*ens* en général, de cet *ens* comprenant aussi bien l'être que l'essence. Mais en deuxième lieu la logique comprend aussi tout le reste de la métaphysique, pour autant que celle-ci cherchait à appréhender, à l'aide des formes de la pensée pure, les substrats

particuliers tels que l'âme, le monde, Dieu. Mais la logique considère ces formes en dehors de leurs substrats, en dehors des sujets de leur représentation; elle n'envisage leur nature et leur valeur qu'en et pour elles-mêmes » (*Log.*, I, 51).

Ainsi la logique ne s'attache qu'à la forme de la pensée, et non pas à ses « substrats particuliers », étant bien entendu par ailleurs que cette forme n'est pas vide mais présente un contenu. En définitive on pourrait définir la logique « le système de la raison pure », ou ce qui revient au même « une représentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle ». « La logique doit donc être conçue comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en soi et pour soi, sans masque ni enveloppe. Ainsi peut-on dire que ce contenu est une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini » (*Log.*, I, 35).

La logique étant la théorie de la pensée pure, elle comporte nécessairement trois moments : 1° la théorie de la pensée « dans son immédiateté », théorie du concept en soi ou *de l'être;* 2° la théorie de la pensée « dans sa réflexion et sa médiation », théorie du concept pour soi ou *de l'essence;* 3° la théorie de la pensée « dans son retour en soi et le développement de son être auprès de soi », théorie du concept en et pour soi, ou *de l'idée.*

Dans la première étape, la dialectique part de l'être, et construit le devenir, l'être-là *(Dasein)*, la qualité, la quantité, la mesure. Dans la seconde, elle construit le fondement *(Grund)*, l'existence *(Existenz)*, la chose, le phénomène et la réalité *(Wirklichkeit)*. Dans la troisième, le concept subjectif, l'objectivité, et l'Idée, laquelle à son tour est successivement vie, connaissance, et Idée absolue. Celle-ci est « la vérité absolue, ou toute vérité », sujet-objet, unité de la méthode et du contenu, de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, « l'être dont la nature ne peut être conçue que comme existante », bref vie divine (*Enc.*, § 214).

Considérons plus particulièrement deux points : la dialectique de l'être et du néant, et celle des deux infinis.

Le point de départ de la logique doit être l'*immédiat*, c'est-à-dire l'*indéterminé*, car toute détermination résulte d'une médiation. Qu'est-ce donc qui est absolument indéterminé? L'*être pur*, ou la pensée pure. « L'être pur constitue le commencement, car il est aussi bien la pensée pure que le simple immédiat indéterminé; le premier commencement, en effet, ne peut rien être de médiat ou de déterminé. »

« Mais cet être pur est l'abstraction pure, et donc l'absolu néga-

tif, lequel, pris aussi immédiatement, est le non-être (le néant, le rien, *das Nichts*). » C'est très clair, en effet. L'idée d'être doit pouvoir s'appliquer à tous les êtres, donc elle n'en représente aucun, elle ne représente rien. Ou en termes de logique classique : le concept d'être, étant le genre suprême, a une extension infinie; donc sa compréhension est nulle. Ainsi, « l'être pur et le néant pur sont la même chose ». Cela ne signifie pas qu'un être déterminé soit identique au néant, ce qui serait absurde, mais que la notion d'être est vide de tout contenu déterminé.

Mais il est clair qu'on ne peut pas en rester à cette contradiction stérile. Il faut la surmonter, c'est-à-dire comprendre comment l'être et le néant s'unifient. La synthèse se fait par la notion de *devenir* ou de mouvement. « *Devenir (Werden)* est le résultat de l'être et du néant, en tant que leur unité; et ce n'est pas seulement l'unité de l'être et du néant, c'est le *mouvement* (l'inquiétude, *Unruhe*) en soi. Ainsi, ce qui est vrai, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le passage de l'être au néant et du néant à l'être. » Tel est le premier pas de la dialectique (*Enc.*, § 86-88).

En construisant la qualité comme détermination de l'être-là, la dialectique fait surgir la notion d'infini. Sur quoi Hegel remarque qu'il y a deux infinis, un faux et un vrai. Le faux est l'infini négatif, celui que l'entendement conçoit comme *négation du fini*. Il est faux, car opposer l'infini au fini, c'est le « finitiser » *(verendlichen)*. « Le dualisme qui rend insurmontable l'opposition du fini et de l'infini ne fait pas cette simple remarque que l'infini est ainsi *l'un des deux*, il devient un terme particulier, le fini étant l'autre terme particulier. Cet infini, qui n'est qu'un particulier, qui est *à côté* du fini, qui trouve en celui-ci sa borne, n'est pas ce qu'il doit être, l'infini, il n'est que le fini » *(Enc.*, § 95, *R.)*. « L'infini ainsi conçu est *l'un des deux;* mais en tant que l'un des deux, il est lui-même fini, il n'est pas le Tout, il a sa limite dans ce qui se trouve en face de lui, il est ainsi l'infini fini » (*Log.*, I, 146).

Ainsi se trouve parfaitement définie, nous semble-t-il, l'idée-mère du panthéisme : si l'infini n'était pas le Tout, il laisserait subsister quelque chose hors de lui, et serait par là même limité.

Donc le fini et l'infini sont *un*. Mais faut-il conclure de là qu'ils sont identiques purement et simplement? Non, ce « plat panthéisme » est insoutenable, car les deux notions sont distinctes et le restent quoi qu'on fasse. La synthèse consiste à concevoir le fini englobé dans l'infini comme un moment de son développement. « L'*unité* n'est qu'une identité à soi-même abstraite et immobile, et les moments deviennent alors aussi des existants immobiles. Mais l'infini ne peut être conçu essentiellement que comme un *devenir*, un devenir qui

reçoit désormais dans ses moments de nouvelles déterminations » (*Log.*, I, 152). Par là se trouve justifié, croyons-nous, le nom de *panthéisme évolutionniste* que bon nombre d'historiens donnent à l'hégélianisme.

6. — La philosophie de la nature.

Le point le plus important, mais aussi le plus difficile, de la philosophie naturelle est le premier pas de la dialectique, à savoir la position même de la nature, le passage de l'Idée absolue, terme de la logique, à la nature. La logique ayant construit l'Idée, qui est la vérité absolue, c'est-à-dire toute vérité, qui est sujet-objet, etc., on pourrait croire que la tâche de la philosophie est terminée. Il faut donc montrer que l'Idée absolue n'est pas encore l'Absolu, qu'elle est elle-même encore soumise à une dialectique interne.

Mais cela résulte clairement du fait que la logique se développe tout entière « dans l'élément abstrait de la pensée ». C'est sa définition même. L'Idée à quoi elle aboutit n'est donc pas autre chose que l'être dont elle est partie, elle en a seulement développé toutes les implications : l'être est devenir, qualité, quantité, etc. L'être s'est donc enrichi progressivement de déterminations, et au terme de la logique il est devenu concret. Mais il n'est qu'un concret abstrait, si l'on ose dire, il est l'abstraction du concret ou la pensée abstraite du concret. Pareillement, la logique a construit le sujet-objet, mais c'est un sujet-objet subjectif. Elle a construit Dieu, mais seulement en concepts, et la preuve ontologique n'a pas avancé d'un pas : nous tenons un être qui ne peut être conçu que comme existant, mais son existence n'est que pensée. Voilà pourquoi l'Idée tend d'elle-même à se dépasser, à sortir de la sphère des abstractions logiques où elle est née. « L'Idée est encore logique; enfermée dans la pensée pure, elle n'est que la science du *concept* divin. Le traitement systématique est bien une réalisation, mais s'effectuant dans les limites de la même sphère. Puisque l'Idée pure se trouve ainsi enfermée dans la subjectivité, en elle naît la *tendance* à supprimer celle-ci, et la vérité qui en résulte est le commencement d'une *autre sphère* et d'une *autre science* » (*Log.*, II, 572).

Comme l'Idée est unité, son dépassement consistera à poser une diversité pure; comme elle est sujet, elle posera un objet pur; comme elle est abstraction, elle posera le particulier; bref, elle s'extériorise en posant hors de soi la nature.

Mais il faut là-dessus faire au moins trois remarques. D'abord l'Idée pose la nature comme son *autre*, l'autre que soi, hors de soi *(Andersein)*. Mais par le fait même, elle la pose comme *son* autre,

relativement à elle, en elle. On sait donc dès le début que le fond de la nature est l'Idée, et l'on peut prévoir que le développement dialectique de la nature manifestera l'Idée.

D'autre part, l'Idée s'extériorise en nature « librement », par un acte d' « absolue liberté » (*Enc.*, § 240). De telles expressions pourraient faire croire qu'il s'agit de l'acte créateur, que Dieu pose librement le monde hors de lui. Ce serait cependant une erreur, car au point où nous en sommes il ne peut être question de liberté psychologique, et du reste la liberté, chez Hegel, ne signifie jamais rien de plus que l'autonomie. Voici donc comment nous comprenons les choses. Le passage de l'Idée à la nature est une *libération*. D'une part, l'Idée *libère* la nature puisqu'elle la pose en soi, hors de toute subjectivité, et la laisse se développer selon ses propres lois. Et corrélativement l'Idée *se libère*, elle « conquiert sa liberté », « elle devient absolument sûre d'elle-même et repose en elle-même », puisqu'en s'opposant la nature, elle s'oppose *à* la nature.

Enfin, quoique la nature ne soit pas autre chose que « l'Idée sous la forme de l'altérité », elle n'est pas adéquate à l'Idée, « son être ne correspond pas à son concept », parce que « sous cette forme extériorisée l'Idée n'est pas adéquate à elle-même ». « C'est pourquoi l'on a dit que la nature est une *chute* de l'Idée hors d'elle-même. » De là suit que la nature est « impuissante à se tenir fermement au concept ». Ses formes et ses lois générales sont nécessaires et peuvent être construites *a priori*, mais non pas les êtres particuliers qui sont contingents. « Cette impuissance de la nature pose des bornes à la philosophie; on ne saurait donc exiger qu'elle comprenne ces contingences, et comme on l'a dit, les construise ou les déduise » *(Enc.*, § 250, *R.)*. La philosophie considérera donc la nature comme « un système de degrés dont l'un dérive de l'autre, non pas en ce sens que l'un est produit naturellement par l'autre, mais il provient de l'Idée intérieure qui fait le fond de la nature ».

La nature est en soi la *matière* indifférenciée (espace, temps, mouvement, mécanisme); c'est l'objet de la mécanique. La nature pour soi est le *corps*, objet de la physique (qualités physiques, pesanteur, processus chimique). La nature en et pour soi est l'*organisme*, objet de la physique organique (organisme géologique, végétal et animal).

7. — La philosophie de l'esprit.

La philosophie de la nature s'arrête à l'animal. Avec l'homme commence la philosophie de l'Esprit qui suit la marche de l'Idée revenant en elle-même après s'être extériorisée dans la nature.

Il va sans dire que la philosophie de l'Esprit n'a rien de commun avec la « connaissance de soi » que peut avoir l'individu, ni avec la « connaissance des hommes » qui scrute les replis du cœur humain : ces recherches ne s'occupent que « des existences contingentes, insignifiantes, *fausses*, de l'élément spirituel, sans pénétrer jusqu'au *substantiel*, jusqu'à l'Esprit lui-même » (*Enc.*, § 377).

Qu'est-ce donc que l'Esprit? Quoique toute la richesse de ce concept n'apparaisse qu'au terme de la dialectique, Hegel en donne dès le début un aperçu. D'abord l'Esprit est « la vérité de la nature ». En un sens il la présuppose, puisque la dialectique ne peut le construire qu'après elle; mais aussi bien il la fonde, car elle n'est à tout prendre qu'un vaste mouvement vers lui.

Ensuite, « l'essence de l'Esprit est la liberté ». Que faut-il entendre par là? « L'absolue négativité du concept comme identité avec lui-même » (*Enc.*, § 382). L'Esprit est libre parce qu'il est devenu identique à lui-même en niant la nature qui était son extériorité, il est rentré « chez lui », il est *indépendant*. « De même que la substance de la matière est la pesanteur, la substance de l'Esprit est la liberté. La matière est pesante parce qu'elle se dirige vers son centre, l'Esprit au contraire a en lui-même son centre. La matière a sa substance en dehors d'elle, l'Esprit est *l'être en soi*. Cela est la liberté, car si je suis dépendant, je me mets en rapport avec autre chose que je ne suis pas, je ne puis exister sans quelque chose hors de moi; je suis libre quand je suis en moi » (*Philo. Hist.*, I, 25-26).

Enfin l'Esprit est infini. Non pas ce faux infini qui se pose en face ou en dehors des esprits finis, mais ce vrai infini qui contient les esprits finis comme des moments de son développement. L'Esprit donc se détermine et pose en lui-même la finitude pour la supprimer : « Ce n'est que comme moment, que la finitude peut paraître dans l'Esprit et y demeurer; il sait que la limite n'est nullement infranchissable pour lui, il s'en libère et parvient à son être pour soi absolu et se fait véritablement infini » (Niel, p. 240).

Le développement de l'Esprit est le suivant. Il est d'abord en soi, c'est-à-dire libre : c'est l'*esprit subjectif*. Il est ensuite hors de soi, produisant un monde spirituel dans lequel sa liberté « acquiert la forme de la nécessité » : c'est l'*esprit objectif*. Il est enfin en et pour soi, identité de son objectivité et de sa subjectivité, c'est l'*esprit absolu* (*Enc.*, § 385).

L'esprit subjectif est d'abord en soi : c'est l'*âme*, objet de l'anthropologie. Il est ensuite pour soi : c'est la *conscience*, objet de la phénoménologie. Il est enfin en et pour soi, c'est le *sujet*, objet de la psychologie (*Enc.*, § 387).

L'esprit objectif est d'abord immédiat : c'est le *droit* formel

(l'esprit des lois). Il est ensuite réfléchi : c'est la *moralité (Moralität)* (la volonté conforme au droit). Il est enfin *mœurs* ou institution sociale *(Sittlichkeit)* dans la famille, la société civile et l'État (l'esprit d'un peuple) (*Enc.*, § 487).

L'esprit absolu, qui est « la substance universelle en tant que spirituelle » est d'abord l'*art*, puis la *religion* révélée, enfin la *philosophie.*

Considérons plus particulièrement deux points : les rapports de l'âme et du corps, puis le passage de la religion à la philosophie.

Quant l'Esprit *se produit* pour la première fois comme vérité de la nature, il est lui-même encore nature : il est une âme, laquelle n'est pas encore l'esprit, mais seulement « le sommeil de l'esprit ». La distinction de l'âme et du corps est posée par l'entendement; elle n'a de sens que si la matière est représentée « comme un être vrai » et l'âme « comme une chose ». Pour la raison, il y a identité entre l'âme et le corps, puisque « l'Esprit est la vérité réelle de la matière », ce qui revient à dire « qu'il n'y a pas de vérité dans la matière ». Ainsi s'évanouit le problème de l'union de l'âme et du corps. Et, en conséquence, s'évanouit aussi le problème de l'immortalité de l'âme. La vie de l'Esprit étant le mouvement par lequel il se réalise comme substance universelle, la subsistance d'une âme individuelle serait la négation de sa spiritualité. L'âme, comme tout être fini, n'est qu'un moment de l'autogenèse de l'Esprit infini (*Enc.*, § 388-389).

La religion est l'avant-dernière étape de la dialectique. Hegel a en vue la religion chrétienne, mais il la travestit au point de la rendre méconnaissable. Il est essentiel, dit-il, à la religion véritable, d'être révélée et de l'être par Dieu (*Enc.*, § 564), car « si le mot *esprit* doit avoir un sens, il signifie la révélation de cet esprit ». En effet, si l'on essaye d'appréhender par la pensée ce qu'est Dieu comme esprit, on aboutit aux propositions suivantes : « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît; sa connaissance de soi est la conscience qu'il a de lui-même en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu ». Ce que Bréhier commente ainsi : « Semblable à ces dieux primitifs qui mourraient sans les offrandes de leurs fidèles, le Dieu de Hegel doit son existence à la religion. La religion, c'est Dieu se manifestant à lui-même, non plus par ses moments abstraits et séparés, mais tel qu'il est, c'est-à-dire comme esprit, esprit qui ne peut se révéler qu'à l'Esprit » (II, 781).

Pourtant la religion n'est pas encore la forme la plus haute de la vérité. Que lui manque-t-il? De *penser* l'esprit, c'est-à-dire de saisir *la nécessité* de son développement. « La philosophie peut se

définir comme la connaissance de la nécessité du contenu de la représentation absolue. Cette connaissance *(Erkennen)* est la reconnaissance *(Anerkennen)* de ce contenu et de sa forme, la libération des formes particulières et leur élévation à la forme absolue qui se détermine elle-même comme contenu et demeure identique à lui, qui est donc la reconnaissance de cette nécessité existant en et pour soi. Ce mouvement, qui est la philosophie, est déjà accompli lorsqu'en conclusion elle saisit son propre concept, c'est-à-dire jette seulement *un regard en arrière* sur son savoir » (*Enc.*, § 573).

Voilà pourquoi, dans la dernière étape de la dialectique, Hegel n'a plus rien à dire, il ne peut rien faire d'autre que de résumer le chemin parcouru. Mais nous savons maintenant que tout ce qui précède n'est pas autre chose que « l'Idée éternelle, existant en et pour soi, qui se manifeste, s'engendre éternellement elle-même et jouit d'elle-même éternellement comme Esprit absolu ».

8. — La philosophie de l'histoire.

Il y a selon Hegel trois sortes d'histoire. 1° L'histoire immédiate ou originale : c'est celle des historiens comme Hérodote et Thucydide qui relatent les événements qu'ils ont vus. 2° L'histoire réfléchie : c'est celle d'historiens comme Tite-Live qui reconstruisent le passé à l'aide de documents. 3° L'histoire philosophique qui consiste à *penser* les événements passés, c'est-à-dire à en montrer la nécessité.

Le principe qui commande la philosophie de l'histoire est donc que l'Idée mène le monde, que l'histoire est rationnelle. « La seule idée qu'apporte la philosophie est que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle » (I, 18). « Semblable à Mercure, le guide des âmes, l'Idée est vraiment ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et qui guide les événements mondiaux » (I, 17-18).

Ce principe est une « présomption » par rapport à l'histoire, mais il n'en est pas une pour la philosophie qui démontre que l'idée, la raison, l'esprit, est la substance universelle qui se révèle dans le monde. Et même sur le plan historique, ce n'est une présomption qu'au début du travail, parce qu'elle anticipe le résultat. « De l'étude de l'histoire universelle même doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche nécessaire de l'esprit universel, esprit dont la nature est toujours identique, mais qui développe cette nature dans la vie de l'univers » (I, 19-20).

Du reste, à défaut de la démonstration philosophique, la foi

religieuse suffirait à poser le principe de la philosophie de l'histoire. Pour Hegel, la thèse que « la raison gouverne le monde » se confond avec « cette vérité religieuse que le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais qu'il est régi par une Providence ». Mais la foi est obscure, le croyant déclare que les desseins de la Providence sont insondables, tandis que le philosophe se flatte de les connaître.

La marche de l'histoire mondiale étant nécessaire, on pourrait se demander si les individus y ont quelque part. La réponse est oui. Les « grands hommes » sont « les hommes d'affaire du Génie de l'univers », ce sont les hommes « dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du Génie de l'univers ». En suivant leurs passions, ils réalisent le plan de la Providence; en croyant (subjectivement) ne servir que leur intérêt particulier, ils servent en fait (objectivement) la cause de l'Esprit. Il y a là, dit Hegel, « une ruse de la raison ».

Maintenant, dire que l'histoire est rationnelle, c'est dire qu'elle a un *sens*. Quel est-il? Quelle est la *fin* de l'histoire? La philosophie a déjà répondu à cette question. Le monde est l'extériorisation de l'Esprit. Par conséquent l'histoire mondiale est le mouvement de l'Esprit revenant « chez lui », prenant conscience de soi et obtenant par là sa pleine réalité. « L'histoire mondiale est la représentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est » (I, 26). « La fin du monde est la conscience que l'Esprit a de sa liberté, et par suite la réalité de cette liberté » (I, 27). « L'histoire universelle est le progrès dans la conscience de la liberté, progrès dont nous avons à reconnaître la nécessité » (I, 27). « Ce mouvement est la route qui mène à la libération de la substance spirituelle, c'est l'action par quoi s'accomplit le but final absolu du monde en elle, l'action par quoi l'esprit, étant d'abord seulement en soi, parvient à la conscience de soi et ainsi à la révélation et à la réalité de son essence comme étant en et pour soi, et devient extérieurement aussi l'esprit universel, l'*esprit du monde* » (*Enc.*, § 549).

Ceci posé, Hegel continue : « Comme ce développement a lieu dans le temps et qu'il est par suite l'histoire, ses divers moments et degrés sont les esprits des peuples. Chaque esprit national, singulier et naturel, est destiné, en sa détermination qualitative, à remplir *un degré* seulement, et à accomplir un seul acte de l'œuvre entière » (*Enc.*, § 549).

Tel est donc l'objet de la philosophie de l'histoire : l'enchaînement nécessaire des « esprits nationaux ». Le reste est sans intérêt. Mais qu'est-ce que l'esprit d'un peuple *(Volksgeist)*? C'est une réalité complexe, formée par la culture, l'art, la religion, la philo-

sophie, les mœurs et la législation, la constitution politique. Un tel esprit est une réalité supérieure et antérieure aux individus : ceux-ci n'accèdent à la vie spirituelle que dans la mesure où ils y participent. Il s'identifie à l'État, qui est « l'Idée divine telle qu'elle existe sur terre ». On est ainsi conduit à cette conclusion que les peuples qui ne forment pas un État n'ont pas d'histoire. « Dans l'existence d'un peuple, la fin substantielle consiste à être un État et à se maintenir comme tel. Un peuple qui ne forme pas un État, une nation, n'a pas d'histoire : c'est ainsi que des peuples existaient avant leur formation en États, et que d'autres existent encore aujourd'hui comme peuples sauvages. Ce qui arrive à un peuple, ce qui se passe chez lui, n'a d'importance que relativement à l'État; ce qui est particulier aux individus est ce qui s'éloigne le plus de cet objet propre de l'histoire » (*Enc.*, § 449).

A chaque époque, un seul peuple est le support de l'Esprit. Il domine le monde, et les autres peuples n'ont aucun droit. Mais ce peuple n'est qu'un moment de l'Esprit : quand il a joué son rôle, l'Esprit « l'abandonne à son sort et au jugement qui l'attend » (*Enc.*, § 550). Ainsi la philosophie de l'histoire justifie tout ce qui a été et démontre que « le monde réel est tel qu'il doit être » (I, 43). « Les principes des génies nationaux ne sont que les moments de l'unique Esprit qui grâce à eux s'élève à une totalité et conclut. » « Nous n'avons affaire qu'à l'idée de l'Esprit, et ne considérant tout dans l'histoire que comme son apparition, nous n'avons affaire, quand nous parcourons le passé, qu'à de l'*actuel*. Car la philosophie, en tant que se préoccupant du vrai, n'a affaire qu'à de l'éternellement actuel. Pour elle, rien n'est perdu dans le passé. La forme actuelle de l'Esprit comprend en soi tous les degrés antérieurs. Les moments que l'Esprit paraît avoir derrière lui, il les possède dans son actuelle profondeur » (I, 82-83).

Ces principes posés, parcourons rapidement les étapes principales de l'histoire universelle. Son mouvement, comme celui du soleil, « va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie le commencement »; l'histoire paraît ainsi comme la « grande journée de l'Esprit » (I, 106). L'Afrique en est exclue, car les nègres « ne sont susceptibles d'aucune évolution et d'aucune culture; tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils furent toujours » (I, 101).

L'enfance de l'humanité est le monde oriental, caractérisé par le despotisme : un seul est libre et sa liberté est fondée sur l'asservissement de tous. Sa jeunesse est la civilisation grecque, où paraît la démocratie, c'est-à-dire la liberté des individus. Sa maturité est l'Empire romain, qui repose sur le droit abstrait. Sa vieillesse est le monde germanique. « La pure intériorité de la nation germanique

a été le terrain véritablement propre à l'affranchissement de l'Esprit » (II, 205). Sa mission a été « d'engendrer la pensée dans le réel », c'est-à-dire de supprimer l'opposition entre l'Église et l'État, et par là de faire passer l'Esprit dans la réalité politique. « C'est là la fin de l'histoire universelle. » « La vieillesse naturelle est faiblesse, mais la vieillesse de l'Esprit est sa maturité parfaite. »

Conclusion.

Si l'on veut voir dégonfler en trois coups d'épingle l'énorme baudruche qu'est le système hégélien, l'on n'a qu'à parcourir le *Post-scriptum* de Kierkegaard : c'est une exécution en règle du rationalisme.

« Il ne peut y avoir de système de l'existence »; telle est l'idée fondamentale de Kierkegaard. Le système est un magnifique « palais d'idées », mais le philosophe qui l'a construit habite à côté dans une masure. Car lui-même n'est pas une idée, encore moins l'une des idées de son système. Il est un homme concret qui a choisi de passer sa vie à construire un système. Ainsi le système explique tout, *sauf* l'existant, qui est toujours un individu, absolument original, contingent et libre. A la « pensée objective », rationnelle et systématique, Kierkegaard oppose la « pensée subjective » qui cherche à décrire l'existant tel qu'il est.

Et quoique, à notre sens, ce soit tomber d'un excès dans un autre, Kierkegaard nous paraît apporter un excellent antidote aux prestiges de l'hégélianisme.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 28 SEPTEMBRE 1963 PAR L'IMPRIMERIE FLOCH (5744) A MAYENNE POUR BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS. NUMÉRO D'ÉDITION : 6316.
DÉPOT LÉGAL : 3e TRIMESTRE 1963

Date Due

